

Hans Ulrich Gumbrecht

GRACIOSIDADE E ESTAGNAÇÃO

ENSAIOS ESCOLHIDOS

INTRODUÇÃO E ORGANIZAÇÃO

Luciana Villas Bôas

TRADUÇÃO

Luciana Villas Bôas

Markus Hediger

CONTRAPONTO





Reitor

Pe. Josafá Carlos de Siqueira, S.J.

Vice-Reitor

Pe. Francisco Ivern Simó, S.J.

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Luiz Carlos Scavarda do Carmo

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Prof. Sergio Bruni

Decanos

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Reinaldo Calixto de Campos (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBM)

© Hans Ulrich Gumbrecht, 2012

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita das editoras.

Contraponto Editora Ltda.

Av. Franklin Roosevelt 23 / 1405

Rio de Janeiro, RJ – Brasil

CEP 20021-120

Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148

Site: www.contrapontoeditora.com.br

E-mail: contato@contrapontoeditora.com.br

Editora PUC-Rio

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Gávea

Projeto Comunicar – Casa Agência/Editora

Rio de Janeiro, RJ – CEP 22453-900

Telefax: (21) 3527-1760/1838

Site: www.puc-rio.br/editorapucrio

E-mail: edpucrio@puc-rio.br

Conselho Editorial

Augusto Sampaio, Cesar Romero Jacob, Fernando Sá, José Ricardo Bergmann,

Luiz Roberto Cunha, Miguel Pereira, Paulo Fernando Carneiro de Andrade

e Reinaldo Calixto de Campos

Revisão de originais: Débora de Castro Barros

Revisão tipográfica: Tereza da Rocha

Projeto gráfico: Regina Ferraz

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

G984g Gumbrecht, Hans Ulrich, 1948-

Graciosidade e estagnação : ensaios escolhidos / Hans Ulrich

Gumbrecht ; introdução e organização Luciana Villas Bôas ;

tradução Luciana Villas Bôas, Markus Hediger. – Rio de Janeiro :

Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2012.

ISBN 978-85-7866-049-9

ISBN (PUC-Rio) 978-85-8006-063-8

1. Filosofia alemã. I. Título.

12-2312

CDD: 193

CDU: 1(43)

SUMÁRIO

Prefácio	7
Pirâmides do espírito. Sobre a rápida ascensão, as dimensões invisíveis e o súbito esmorecimento do movimento da história dos conceitos	15
Presença na linguagem ou presença contra a linguagem?	61
Perda do cotidiano. O que é “real” no nosso presente?	75
Estagnação: temporal, intelectual, celestial	87
Graciosidade e jogo: por que não é preciso entender a dança	105



PREFÁCIO

O livro *Graciosidade e estagnação. Ensaios escolhidos*, de Hans Ulrich Gumbrecht, traça um perfil inusitado do seu autor: abre com um artigo sobre história dos conceitos, “Pirâmides do espírito”, e termina com um texto sobre dança, “Graciosidade e jogo”. O primeiro, uma visão retrospectiva da história dos conceitos como um movimento intelectual alemão, contém também uma meditação do autor sobre o seu prévio engajamento e o atual distanciamento de obras enciclopédicas dedicadas à historicidade da linguagem. O último esboça com agilidade o argumento de que não é preciso compreender a dança exclusivamente pelo único meio para o qual o autor se declara hábil: o discurso. O contraste entre a reflexão sobre os pesados volumes de história dos conceitos e o discurso sobre a suavidade efêmera da dança não é aleatório. Foi arquitetado de modo a destacar algumas rupturas e ramificações da produção intelectual de Gumbrecht nos dois últimos decênios.

O diagnóstico da “rápida ascensão e súbito esmorecimento” da história dos conceitos é emitido de tal forma que também poderia se aplicar à trajetória do autor, integrante do movimento desde os seus primórdios. Nesse sentido, o ensaio sobre dança é emblemático da sua fascinação por fenômenos que extrapolam a linguagem e resistem à apreensão histórica. Mas seria um equívoco concluir que uma sensibilidade histórica arrefecida tivesse cedido lugar ao cultivo de uma sensibilidade estético-filosófica. Pois a suposição da mudança por substituição contraria a tese defendida pelo autor de que, no nosso presente, o antagonismo entre os tempos passado e futuro se dissipou em um presente ampliado, uma zona de simultaneidades. De forma menos evidente e, talvez, mais fundamental, porque a crítica à primazia hermenêutica do sentido

em detrimento da presença, ou do conceito em detrimento da metáfora, é inextricável da reflexão de Gumbrecht sobre as premissas de nossa percepção e nossa experiência históricas.

O ensaio dedicado à história dos conceitos na Alemanha oferece mais do que o diagnóstico, evidentemente polêmico, do “esmorecimento” de uma prática intelectual iniciada nos anos 1950. Põe em cena uma determinada forma de historicização que associa autobiografia, contexto intelectual e problematização do tempo presente. Seu intuito é trazer à tona alguns elementos da história dos conceitos que permaneceram “invisíveis” ou “latentes” aos seus praticantes. Se à luz das expectativas passadas a ausência de uma fundamentação teórico-metodológica consensual para a história dos conceitos aparece como um fracasso, hoje em dia a ambivalência em relação à referencialidade da linguagem e ao valor do conhecimento histórico aparece como uma vantagem epistemológica em relação a alternativas construtivistas e realistas então vigentes. Ao historicizar a concepção de linguagem subjacente à história dos conceitos, Gumbrecht associa a exclusão deliberada dos dicionários de história dos conceitos da dimensão do não conceitual e indizível à omissão hoje perturbadora do passado, então recentíssimo, do nacional-socialismo. Ao evocar o passado *através* daquilo que permaneceu inarticulado, demonstra a função constitutiva, inalienável, da dimensão metafórica e não linguística em relação ao conhecimento conceitual.

No projeto de uma metaforologia, tal como formulado por Hans Blumenberg, seu principal expoente, é possível distinguir entre uma função heurística da metáfora, circunscrita ao período anterior à formação do conceito propriamente dita, e outra absoluta, constitutiva de uma dimensão não conceitual que permanece constante historicamente. Embora contemple essas duas concepções, ao destacar “realidades que se apresentam, mas não são conceitualmente apreensíveis através

de linguagem”, Gumbrecht privilegia a última. A atração exercida hoje pela metaforologia residiria na sua abertura para a consideração dessas dimensões do real. Justamente por isso permitiria à história dos conceitos “manter-se presente e, ao mesmo tempo, chegar ao fim”. Não se trata, para Gumbrecht, como, por exemplo, para Anselm Haverkamp, de descartar, mas de preservar — no presente dilatado — a história dos conceitos como uma “opção do passado”. Com a integração da história dos conceitos à metaforologia, chegaria ao fim a exclusividade do conceito e de determinada hermenêutica que lhe serviu de justificativa.

“Presença na linguagem ou presença contra a linguagem?” oferece ao leitor uma versão abreviada da reflexão desenvolvida em *Produção de presença*, livro publicado originalmente em inglês, em 2004, e em português em 2010. O delineamento dos modos de amalgamação entre linguagem e presença supõe, por um lado, a recusa do “existencialismo linguístico” da desconstrução que postula “a incapacidade da linguagem de se referir aos objetos do mundo” (p. 63) e, por outro, a adesão às reflexões tecidas por Martin Heidegger sobre a metáfora da linguagem como “casa do ser”. Partindo da oposição entre dois tipos ideais de relação com objetos e artefatos culturais, a cultura de sentido e a cultura de presença, em particular do papel que cabe à linguagem em cada uma delas, Gumbrecht discute sucintamente alguns exemplos paradigmáticos de convergência entre presença e linguagem. Esses exemplos conduzem a uma conceitualização que restitui à linguagem um poder de “reconciliação” com os objetos do mundo. Finalmente, em um gesto típico de relativização e afirmação, Gumbrecht vincula essa congruência entre linguagem e presença à situação cultural contemporânea.

Assim, “o desejo de recuperar uma proximidade existencial com a dimensão dos objetos” (p. 73) pertenceria a determina-

do contexto cuja especificidade histórica empenha-se em definir. “Perda do cotidiano. O que é ‘real’ no nosso presente?” formula o argumento de que a cultura contemporânea é atravessada pelo sentimento de perda da realidade, a partir de um fenômeno cultural específico, os *reality shows*. O autor arrisca uma hipótese para explicar o fascínio exercido pelos *reality shows*: a perda do conceito e do sentimento do cotidiano como esfera do real socialmente regulada e existencialmente reconfortante. Para descrever a perda do cotidiano, e o conceito de realidade que lhe é intrínseco, Gumbrecht busca situá-la em uma “sequência histórica de desilusões da realidade” (p. 78).

Com base em um estudo histórico de Hans Blumenberg sobre conceitos de realidade como premissas de experiência do mundo, Gumbrecht traça o moderno sentimento de que o real escapa às possibilidades humanas de conhecimento. A divergência entre realidade e verdade, percepção e conhecimento daria origem também à propensão para “considerarem-se como particularmente ‘reais’ as percepções que contrapunham aos conceitos uma resistência notável” (p. 81). O conceito e o sentimento de realidade cotidiana surgem a partir do fim do século do XIX em resposta à ansiedade causada pela intangibilidade do real, como dimensão socialmente determinante e obrigatória da existência humana. Em um mundo de virtualidades dos ambientes dominados pelas mídias eletrônicas, o antigo medo da perda da realidade parecer ter sido substituído pela resignação diante da impossibilidade da experiência imediata do real. O cotidiano do indivíduo eletrônico, onipresente e, por isso mesmo, alijado de laços físicos e sociais, estaria confinado “à fusão entre consciência e *software*”. Mas essa “forma social de normalidade” é precária e, como parecem indicar os *reality shows*, gera eloquentes artifícios de compensação.

Em “Estagnação: temporal, intelectual, celestial”, o narrador está em movimento, a caminho de um restaurante na praça do Kremlin com colegas de um colóquio. É evidente a sua predileção por essa forma de sociabilidade, o desejo de captar o tom da conversa, a rememoração e o sentimento dos interlocutores diante de uma paisagem particular. Não por acaso o texto principia na forma de um relato de viagem: é o testemunho de emigrantes em visita à pátria que desencadeia as meditações do viajante sobre estagnação. Os ex-moradores da União Soviética são unânimes em afirmar que a perda de esperança no projeto marxista-leninista ocorreu na década de 1980, dando início ao que internamente chamavam de “período de estagnação”. Essa narrativa histórica é justaposta à constatação de que, no mesmo período, extenuou-se o entusiasmo com a mudança de paradigmas nas ciências humanas. Essa coincidência, percebida a princípio “como um acaso grotesco” (p. 90), enseja reflexões sobre uma “fonte de energia” comum que tivesse acalentado e exaurido, ao mesmo tempo, o socialismo de Estado e as ciências humanas.

Segundo Gumbrecht, o pressuposto comum da vida intelectual, da ação política ou da economia capitalista seria o próprio tempo, como “construção social” e “forma de experiência”. O historicismo teria sido “aquele ‘cronótopo’ que surgiu no início do século XIX e que fez tanto sucesso como condição geral intelectual do comportamento e da ação” (p. 90). O historicismo que, nos termos cunhados por Koselleck, alargou a distância entre o passado como um “espaço de experiências” e o futuro como um “horizonte de possibilidades” e reduziu o presente a um “mero momento de transição” (p. 92). Como cronótopo do progresso, e dotado de elã de inovação e energia transformadora inauditas, impulsionou tanto o socialismo quanto o capitalismo. Essa imagem da história, e a concepção de ser humano como sujeito da ação e do conheci-

mento em que assentava, teria hoje se dissipado. No início do século XXI, o futuro deixou de ser um horizonte de possibilidades aberto à ação humana, e a fronteira entre o presente e o passado aparece cada vez mais tênue, em uma fusão celebrada sob a rubrica de “cultura da memória”. Em lugar de movimento e mudança, o novo cronótopo surge sob o signo da simultaneidade e da estagnação.

No presente amplo do novo cronótopo, desaparecem o ambiente do sujeito moderno e sua forma de vivenciar o mundo. Sintomáticos da nova condição epistemológica do presente seriam a inibição teórica dos jovens intelectuais das ciências humanas, tipicamente refratários a grandes voos especulativos e apegados ao conhecimento de problemas específicos, e também o empenho de “reintegrar elementos como corpo, espaço, presença e sensualidade ao termo tradicional do sujeito”. O desaparecimento da expectativa de transformação permanente, ou seja, do postulado da inovação, por um lado, e a busca de novas formas de inscrição de “corpo e espírito no mundo espaço”, por outro, fatalmente atingem a função social da cultura. Não por acaso, a figura do curador parece hoje ofuscar a do crítico ou artista. Em oposição à concepção da cultura como esfera autônoma e “agente permanente de irritação, provocação e transformação para a sociedade” (p. 99), predominaria uma forma de experiência da cultura como esfera de rituais, conjunto de instituições dedicadas não à inovação, mas à qualidade da experiência artística ou cultural.

“Graciosidade e jogo: por que não é preciso entender a dança” ilustra o esforço de “reapropriação do corpo” a partir de um fenômeno cultural específico, a dança. Tudo começa com um mal-entendido produtivo: Gumbrecht presumira que o tema da palestra era a dança, quando de fato se tratava do conceito de jogo. A persistência no tema da dança e a decisão de compará-la ao conceito de jogo são em si mesmas significa-

tivas. Pois, diferentemente do conceito de jogo, que, graças a uma tradição notável de estudos a ele dedicados, tornou-se um elemento básico do vocabulário crítico das ciências humanas e sociais, o conceito de dança, ainda mais em termos comparativos, tem uma fortuna crítica assistemática e, por isso, ocupa um lugar periférico. A comparação entre jogo e dança começa com uma análise sistemática de diferenças terminológicas e acaba com uma contextualização e, portanto, autorreflexão da relação, historicamente específica, desses fenômenos na cultura contemporânea.

O primeiro passo do ensaio é mostrar como a surpreendente afinidade entre as definições de dança do crítico norte-americano Edwin Denby e do escritor alemão Heinrich von Kleist gira em torno da noção de graciosidade. Tanto os ensaios de Denby quanto o texto “Sobre o teatro de marionetes” de Kleist separam ou opõem a graciosidade do movimento ao domínio da consciência ou intencionalidade, situam-na dentro e fora da cultura e associam-na à suspensão da gravidade. O acercamento do fenômeno da dança segue o seu percurso por conceitos afins. Revelam-se, assim, semelhanças e tensões entre a dança e o conceito de jogo, cuja ausência de motivação e a predominância de regras o diferencia do dia a dia; o ritmo, cuja forma recorrente supõe uma tensão com a semântica; e, finalmente, a música, que, tomada em seu aspecto físico, seria a forma mais fácil de o mundo material tocar o nosso corpo. Mas o modo de vivenciar a graciosidade da dança não se restringe a nenhum desses elementos.

À luz dos tipos ideais de cultura de presença e cultura de sentido, como formas de relação com os objetos do mundo, está claro que a dança pertence ao polo do primeiro. A alusão a essa tipologia implica uma série de distinções entre a graciosidade, predicado da dança, e os conceitos tradicionais de jogo, entendimento e ação. Se a tradicional distinção sociológica

entre jogo e ação séria, dotada de motivação e voltada para a transformação do mundo, desaparece na cultura de presença e “se a graciosidade se encontra do lado da cultura de presença, então graciosidade e jogo (e isso inclui a ficção) são inconciliáveis” (p. 122). Dessa forma, chega-se ao paradoxo de que a dança, pela ausência de motivação e intenção, é jogo; e dança não é jogo, uma vez que pertence ao polo da cultura de presença, em que não existe a oposição entre jogo e ação. No final do ensaio, a ambivalência teoricamente aguçada da dança é vinculada a condições gerais de conceitualização e experiência, “ao modo de vivenciar e querer vivenciar o mundo e seus objetos” no presente. A graciosidade, antecipava Kleist, independente do entendimento ou da intenção e, acrescenta Gumbrecht, depende do acolhimento da nossa presença.

A história deste livro começou com a tradução de “Pirâmides do espírito” para o departamento de História da PUC-Rio, a pedido de Luiz Costa Lima e Antonio Edmilson Martins Rodrigues. Sem o apoio do departamento, a versão para o português deste texto não teria se materializado e não haveria a pedra de toque desta coletânea. A ideia de fazer um livro a partir de uma seleção de ensaios não teria sido possível sem o apoio dos editores Fernando Sá e César Benjamin e a generosidade de Hans Ulrich Gumbrecht. Agradeço a Markus Hediger, por dividir comigo a tarefa de traduzir os textos, e a Edgar Lyra, pela leitura atenciosa de termos heideggerianos.

Luciana Villas Bôas

Professora do Departamento de Letras Anglo-Germânicas
Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro

PIRÂMIDES DO ESPÍRITO*

SOBRE A RÁPIDA ASCENSÃO, AS DIMENSÕES
INVISÍVEIS E O SÚBITO ESMORECIMENTO
DO MOVIMENTO DA HISTÓRIA DOS CONCEITOS

Sentado à escrivaninha, estou rodeado de histórias dos conceitos. Atrás de mim, à esquerda, ao alcance da mão, encadernados em azul-ferrete e prometendo objetividade, os doze volumes do *Dicionário histórico de filosofia*, de Joachim Ritter, oferecem, em ordem alfabética, a soma de 2,5 mil anos de pensamento ocidental. Na minha frente, à altura do chão e na margem inferior do meu campo de visão, em vermelho dourado, estão os oito volumes dos *Conceitos históricos básicos* reunidos por Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, para momentos de necessidade aguda de orientação histórica. Pouco acima, à direita, encontram-se os cinco volumes do dicionário de *Conceitos estéticos fundamentais*, em elegante cinza metálico, como convém ao tema. Atrás de mim, somente uma prateleira abaixo do *Dicionário histórico de filosofia*, é o lugar dos conceitos do período da Revolução Francesa dos fascículos amarelos do *Manual de conceitos político-sociais básicos na França (1680-1820)*, coordenado por Rolf Reinhardt e, antes dele, Eberhard Schmitt, que durante anos foi especialmente importante para mim. Um pouco mais ao fundo, em azul-marinho e quase intactos, resplandecem os fascículos da *Enciclopédia do conto de fadas*. Novamente à altura do chão, em três volumes vistosos em encadernação pós-moderna e marmorizada, está o dicionário da *Ciência da literatura alemã*, lançado como terceira edição “totalmente revista” do *Léxico da história da literatura alemã*. As minhas demais obras de refe-

* Tradução de Luciana Villas Bôas.

rência em língua alemã do último tercênio do século XX, mesmo as de volume único, quer versem sobre filologia antiga, antropologia, história da arte, medievística, sociologia ou teologia, todas são de algum modo marcadas pelo movimento da história dos conceitos — e muitas só vieram a existir graças a esse movimento.

Na cartografia das minhas estantes de parede, esses livros parecem pirâmides do espírito. São testemunhos monumentais de uma época das nossas ciências que já acabou; cronologicamente, não está tão distante de ontem, mas intelectualmente parece-nos quase tão distante quanto o período do Renascimento ou Barroco, ou seja, não é inconcebivelmente distinta do presente, mas tampouco é completamente acessível à nossa recordação. Esses volumes são pirâmides, sobretudo, porque o que fora um futuro promissor, ao terminar, tornou-se o futuro do passado e morreu. Morto e catalogado nos dicionários de história dos conceitos está o futuro de um presente dos anos 1960, 1970 e 1980, quando os nossos mentores acadêmicos (e nós, aprendizes) acalentávamos esperanças vagas e, por isso, mais certas de que as disciplinas das ciências humanas¹ poderiam criar um fundamento duradouro e verdadeiramente científico se lograssem documentar historicamente o sentido e os mundos do passado — ou seja, o seu “espírito” — a partir de conceitos centrais e, desse modo, transformá-los em instrumento de diálogo voltado para a reflexão sistemática.

A força otimista dessa esperança dava à prática da história dos conceitos a dinâmica e a direção de um “movimento”.

1. O termo alemão é “*Geisteswissenschaften*”, literalmente, “ciências do espírito”, que se distingue das “ciências da natureza” e guarda características próprias da história de sua institucionalização na universidade alemã no século XIX. Costuma ser empregado em referência ao que chamamos de “ciências humanas”. [N.T.]

Contudo, nunca se esclareceu do que dependeria a expectativa de eficiência que lhe era implícita. Desse modo, essa esperança acabou se transformando na gravidade piramidal de livros volumosos, que hoje nos lembram quão diferente é a euforia inicial de projetos do resultado concreto de sua realização. Naquele tempo de projetos esperançosos, financiados por longos períodos de tempo, ficávamos indignados com o espírito mercantil supostamente limitado das editoras quando se opunham aos organizadores e autores que sonhavam em publicar traduções e edições estudantis a preços acessíveis. Sob as premissas de um passado que, nesse meio-tempo, se tornou peculiarmente remoto, eu era um dos muitos velhos e jovens autores que escreveram verbetes para o *Dicionário histórico de filosofia*, para os *Conceitos históricos básicos*, para o dicionário de *Conceitos estéticos fundamentais*, para o *Manual de conceitos político-sociais básicos na França*, para o *Léxico da história da literatura alemã* e também para a *Enciclopédia do conto de fadas*.² Poder participar da construção dessas pirâmides era para

2. "Pirâmides do espírito" serve de introdução à coletânea de ensaios de história dos conceitos, Hans Ulrich Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2006. A coletânea contém os seguintes textos: "Modern, Modernität, Methode", *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland IV*, org. O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Stuttgart, 1978, p. 93-131; "Postmodern", *Reallexicon der deutschen Literaturwissenschaft III*, Berlim, 2003, p. 136-140; "Philosophie, Philosophie", *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820 III*, org. R. Reichardt e E. Schmitt, München, 1985, p. 7-88; "Schwindende Stabilität der Wirklichkeit. Eine Geschichte des Stilbegriffs", *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, org. H. U. Gumbrecht e K. L. Pfeiffer, Frankfurt, 1986, p. 726-788; "Ausdrück", *Ästhetische Grundbegriffe I*, org. K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs e F. Wolfzettel, Stuttgart, 2000, p. 416-431; "Maß", *Ästhetische Grundbegriffe III*, org. K. Barck, M. Fon-

mim uma honra que me fazia ascender a um cientista completo e que exigiu de mim mais tempo do que qualquer outro gênero de prosa acadêmica.

Tendo começado a estudar em 1967-1968, minha entrada para a universidade coincidiu com a ascensão do paradigma da história dos conceitos. Essa deve ter sido a razão por que até recentemente me escapou o fato de que essa ascensão tenha sido, pelo menos para padrões acadêmicos, acontecimento quase tão súbito quanto, no fim do século XX, a petrificação do trabalho entusiasmado sobre história dos conceitos em um monumento do passado. Até meados dos anos 1970 era comum fazer-se referência à história dos conceitos como uma práxis que ainda estava em seu começo e cuja “teoria” e os “métodos” ainda estavam por se desenvolver. Éramos um pouco menos cegos em relação ao fato de a história dos conceitos ser percebida internacionalmente como um interesse e um programa especificamente alemães. Mas, para nós, estava fora

tius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs e F. Wolfzettel, Stuttgart, 2000, p. 846-866.

Pareceram ao autor inadequados à publicação na referida coletânea: “Krausismo”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basileia, 1977, v. IV, p. 1.190-1.193; “Zum Wandel des Modernitätsbegriffs in Literatur und Kunst”, *Studien zum Beginn der modernen Welt*, org. Reinhart Koselleck, Stuttgart, 1978, p. 654-664; “Entmythisierung”, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch der vergleichenden und historischen Erzählforschung*, Berlim, Nova York, 1982, v. IV/1, p. 22-38; “‘Everyday-world’ and ‘life-world’ as philosophical concepts. A genealogical approach”, *New Literary History* 24 (1993-1994), p. 745-761; “Gegenkultur”, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlim, 1997, v. I, p. 671-1.763; “Generation”, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, v. I, p. 697-699; “Stil”, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlim, 2003, v. III, p. 509-513; “Materialität der Kommunikation”, *Grundbegriffe der Medientheorie*, org. Alexander Roesler e Bernd Stiegler, Munique, 2005, p. 144-149.

de questão que a qualidade do trabalho realizado e o potencial de seus resultados intelectualmente estimulantes seriam, cedo ou tarde, reconhecidos internacionalmente.

Que devemos fazer com os sedimentos da nossa juventude intelectual que hoje se encontram a uma distância piramidal? Sem discriminação, essa pergunta pende um pouco para o dramático e soa excessivamente pessimista. Evidentemente, quando se trata de desvendar mundos históricos e circunscrever neles problemas específicos que levem a questões pertinentes, já nos acostumamos a usar as respectivas histórias dos conceitos, com rigor e proveito intelectual. Obras como o *Dicionário histórico de filosofia* ou os *Conceitos históricos básicos* são instrumentos de tal modo e por tantas razões úteis que não se pode deixar de lamentar que os colegas que não dominam o alemão sejam privados do seu uso. Ao mesmo tempo, sei que os projetos de história dos conceitos, hoje quase todos finalizados, materializam o desaparecimento de uma esperança que distingue o nosso presente do tempo que o precede e assim, indiretamente, também o condiciona. Não sou capaz de dizer de supetão o que era essa esperança e em que ela residia (até onde sei, ninguém ainda a explicou de forma suficientemente satisfatória). Por isso será essa a pergunta que perseguirei neste ensaio. Se for possível respondê-la, ao voltarmos a nossa atenção para o campo piramidal da história dos conceitos, ganharemos o que sempre se ganha com o trabalho arqueológico (mesmo no sentido figurado): a partir dos sedimentos do passado, nos quais reside o presente, abriremos caminho para uma compreensão historicamente fundada do presente...

Gostaria de dividir a minha retrospectiva do movimento de história dos conceitos em quatro partes distintas. Este ensaio divide-se em quatro partes. Começo com um breve olhar sobre a sua longa *pré-história*, do século XVIII até o início do XX, na qual a investigação histórica dos conceitos era uma

prática documentada, mas ainda não se tornara uma “história dos conceitos” em um sentido programático [1]. Após resumir essa longa pré-história, eu me concentro, detidamente e recorrendo a citações, na história surpreendentemente curta da *ascensão* do movimento da história dos conceitos após 1950, assim como no período de intensa atividade de pesquisa e escrita da história dos conceitos, cuja prática era entendida, quase até o fim, como uma etapa de “preparação” metodológica [2]. Essa descrição minuciosa permitirá, após a introdução, uma retrospectiva historicamente nuançada e abrangente, voltada sobretudo para o desvendamento de *dimensões* “invisíveis”, pré ou semiconscientes, ou seja, para o entendimento das premissas e expectativas que transformaram o movimento de história dos conceitos em um interesse particular das ciências humanas na Alemanha [3]. Após indagar se os meus próprios trabalhos de história dos conceitos indicam um ponto de convergência (no período de sua elaboração certamente não visível) histórico e, talvez, sistemático, discuto se a nossa nova visão do súbito *esmorecimento* do movimento da história dos conceitos durante a última década também resulta em uma nova visão das marcas intelectuais específicas do nosso presente e dos seus pressupostos [4].

1

O uso do alfabeto como gerador de uma ordem aleatória permitiu ao primeiro volume do *Dicionário histórico de filosofia*, publicado em 1971, fornecer no verbete “*Begriffsgeschichte*” (“História dos conceitos”) uma perspectiva autorreflexiva, não apenas programática, mas também histórica, do projeto como um todo.³ Sem ser especialmente notável em um ou

3. Escrito por H. G. Meier, p. 788-808.

em outro sentido, esse texto tornou-se referência obrigatória nos anos subsequentes. Na introdução, o verbete faz referência ao primeiro uso documentado da expressão “história dos conceitos” nas *Lições de filosofia da história*, de Hegel, mas sem chegar a conclusão alguma, uma vez que não é possível estabelecer qualquer ligação entre o sentido então atribuído por Hegel e os interesses pela história dos conceitos no século XX. Hegel usou o predicado “história dos conceitos” para designar toda espécie de historiografia que visava a um nível de abstração “na transição para a história filosófica mundial”; portanto, não levava absolutamente em consideração os conceitos como forma discursiva. No início do século XVIII, antes mesmo que o termo composto história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*) emergisse, começou a cultivar-se essa forma em inúmeros dicionários que se tornariam um gênero dileto do período do Esclarecimento. Em primeiro plano aparecia a intenção de colocar à disposição dos leitores um espectro o mais amplo possível de significados, sobretudo daqueles extraídos do passado.

Somente por volta de 1800 começou a delinear-se o objetivo mais ambicioso de descrever conceitos, sobretudo filosóficos, em “sua origem, desenvolvimento, transformações, críticas, defesas, distorções e retificações”, como se lê na resenha de W. T. Krug publicada em 1806, com o intuito de que essas reconstruções contribuíssem para a pertinência do seu uso. Cem anos mais tarde esse mesmo objetivo ainda aparece em primeiro plano, essencialmente sem qualquer modificação ou refinamento, nos projetos aos quais Joachim Ritter sempre se referia no *Dicionário histórico de filosofia* como precursores do gênero: a *História da terminologia filosófica*, de R. Eucken, publicada em 1879, e, sobretudo, o *Dicionário de conceitos filosóficos*, de R. Eisler, que, após a primeira publicação em 1899, teve quatro reedições, de 1927 a 1930. De fato, a folha de rosto

do *Dicionário histórico de filosofia* apresentava-o como uma “edição totalmente revista” do dicionário de Eisler.

As expectativas do projeto dessa edição revista, realizada no período que se estende dos anos 1920 ao pós-guerra, eram totalmente tradicionais em relação ao progresso científico e ao seu significado nacional. Já haviam servido de fundamento em 1927 nos *Instrumentos para o estudo filosófico*, de Erich Rothacker, uma revisão bibliográfica que logo se tornaria influente.⁴ Rothacker exigia, então, que na edição revista a “elaboração histórica e sistemática de materiais até agora não explorados suficientemente” alcançasse “um nível científico”, pois, “em sua atual edição, o *Dicionário* de Eisler não poderia existir a par de enciclopédias estrangeiras” (p. 782).

Uma característica dos projetos realizados no século XIX e no início do XX era afastar a suspeita de “relativismo filosófico” ou, de forma ainda mais veemente, de sua dissolução em correntes históricas e circunstâncias locais. Isso também se aplica à crítica de Rothacker a Eucken e Eisler, exigindo antes a melhoria na qualidade da realização de objetivos tradicionais do que uma concepção realmente nova do trabalho de história dos conceitos. Em todo caso, deve-se ao prestígio de Rothacker o fato de o plano de uma edição substancialmente revista do *Dicionário* de Eisler ter sido levado adiante após a Segunda Guerra Mundial e ter recebido apoio financeiro e institucional decisivo no cenário acadêmico da jovem Repú-

4. *Deutsche Vierteljahrschrift fuer Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5 (1927), p. 766-791.

5. O caso particular desse projeto confirma a caracterização geral que Jürgen Habermas fez das ciências humanas nas universidades alemãs durante os anos 1950: “Nas universidades reinava uma continuidade espiritual que se estendeu dos anos 30 ao período de Adenauer.” Habermas, “Zur Entwicklung der Geistes- und Sozialwissenschaften in der Bundesrepublik”, *Texte und Kontexte*. Frankfurt, 1991, p. 205-216.

blica Federal.⁵ A partir de 1955, Rothacker foi o organizador do *Arquivo para história dos conceitos*, cujas contribuições eram concebidas exclusivamente como subsídios para o propósito tradicional de uma reedição da obra de Eisler.

2

Entretanto, os princípios que realmente deram início a um novo movimento da história dos conceitos, como veremos, dotado de especificidades em relação ao momento histórico foram explicitados pela primeira vez em um texto curto que o filósofo de Munique, Joachim Ritter, publicou em 1964 na *Revista de Investigação Filosófica*, sob o título “Para a nova versão do ‘Eisler’ — ideias condutoras e fundamentos de um *Dicionário histórico de filosofia*”. Com muito mais clareza e precisão do que Rothacker, Ritter expunha a distância que nesse meio-tempo havia se imposto em relação à obra de Eisler:

Eisler ainda partira da convicção (sem que tivesse sido sempre consequente) de que era possível basear o *Dicionário* em um repertório de conceitos do qual se pudesse dizer que representasse, claramente delimitado pela história, a filosofia atual do presente. O desenvolvimento da filosofia abandonou essa convicção. A atitude para com a sua história mudou substancialmente. A presentificação da filosofia grega, patrística, escolástica, de teorias especulativas modernas, em particular do assim chamado idealismo alemão etc., tornou-se hoje um elemento interno constitutivo da filosofia; a linha divisória entre sistema e história da filosofia tornou-se mais tênue. O que esta última elabora entra no movimento da reflexão filosófica como algo que integra o seu presente.

Ritter descreve a distância em relação ao velho pensamento de sistema, ao gesto cartesiano do filosofar como sendo o efei-

to de um distanciamento intrínseco ao “desenvolvimento atual da filosofia no âmbito da língua alemã”. O novo *Dicionário* a ser reeditado por ele deveria abrir-se a esse desenvolvimento, sem, é claro, preparar o caminho ou aplicar de forma decisiva e crucial “um determinado conceito de filosofia”. Essa precaução “faria sentido como parâmetro para a construção [do dicionário], em um período [...] no qual as implicações da contraposição entre uma fundamentação ‘cartesiana’ ou ‘histórica’ da filosofia ainda estão em aberto”.

A despeito dessa declaração de neutralidade, o interesse principal e a inclinação de Ritter voltavam-se para aquela constelação emergente na qual a história da filosofia e a história dos conceitos poderiam ter a pretensão de uma relevância sistemática particular. Ele a apresentava como um desafio para a invenção iminente de um novo paradigma: “A investigação da história dos conceitos, que tem fundamento em uma questão filosófica e, portanto, não pode ser tomada como um trabalho alheio à filosofia, ainda está em seus princípios.” Nesse sentido, as referências mais importantes de Ritter eram Hans Blumenberg e Hans-Georg Gadamer. Sem a princípio insistir na diferença entre “conceito” e “metáfora”, Ritter citava uma passagem da introdução do artigo de Blumenberg publicado em 1960 no *Arquivo de história dos conceitos* — “Paradigmas para uma metaforologia” —, na qual a ideia de um sistema cartesiano perfeitamente elaborado era equiparada não apenas ao fim do interesse da filosofia na “investigação da história dos seus conceitos”, mas também, de forma bastante dramática, ao fim da filosofia em geral.

Da obra de Gadamer, *Verdade e método*, também publicada em 1960,⁶ Ritter citava uma passagem que poderia perfeita-

6. O ano de 1960 é, portanto, um ano-chave para o início do movimento da história dos conceitos.

mente ser mal-entendida como uma queixa sobre a necessidade da pesquisa de história dos conceitos. Em relação ao estabelecimento do conceito de formação (*Bildung*) na época de Goethe, Gadamer afirma que:

Conceitos e palavras cruciais com as quais costumamos trabalhar foram cunhados naquela época. Quem não quiser se deixar levar pela linguagem, mas por um autoentendimento historicamente fundado, vê-se forçado a lidar constantemente com questões relativas à história dos conceitos e das palavras.⁷

Ritter quer dizer, é claro, que a exclusão tradicional da dimensão da historicidade do programa de filosofia sistemática poderia conduzir a uma dependência irrefletida da linguagem — e em muitos casos, de fato, conduziu. O risco dessa dependência era o que tornava a história dos conceitos, em seu novo contexto funcional, filosoficamente necessária.

Ritter poderia ter encontrado uma justificativa mais precisa e menos sujeita a mal-entendidos para pontos cruciais do seu *Dicionário* na introdução do livro de Gadamer, na qual se explica o título *Verdade e método*. A forma de “verdade” que se poderia conquistar para a filosofia, a arte e a história “ultrapassa” a esfera controlada pelo “método”, tal como — de um modo excessivamente geral e não diferenciado, diga-se de passagem — costuma ser associado ao conceito de ciência.

As investigações que se seguem vinculam-se à resistência que se manifesta, no âmbito da ciência moderna, contra a pretensão universal de uma teoria do método científico. Interessam-se em buscar a experiência de verdade, que ultrapassa o âmbito de controle da teoria científica do método, onde quer que se encontre, e indagar sobre a legitimação que lhe é

7. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. 2. ed. Tübingen, 1965, p. 7.

própria. Assim, as ciências humanas aproximam-se de modos de experiência que se encontram fora do âmbito da ciência: da experiência da filosofia, da arte e da própria história. Trata-se de modos de experiência nos quais se anuncia uma verdade que não pode ser verificada com os instrumentos metodológicos da ciência (p. XXV ss).

Ampliado em relação à tradição teológica, o conceito de hermenêutica de Gadamer não apenas deriva desse contexto, mas também se insere nele:

A hermenêutica que aqui se desenvolve não é uma doutrina do método das ciências humanas, mas a tentativa de um entendimento do que as ciências humanas são de verdade, para além de sua autoconsciência metodológica, e do que as liga com a nossa experiência mundana como um todo. (p. XXVII)

Não se trata da hermenêutica como uma teoria da arte, mas da hermenêutica como uma reflexão constante sobre o “acontecimento”, o qual “atua em todo entendimento”. Na medida em que esse acontecimento se realiza e, sobretudo, é transmitido, a reflexão sobre conceitos e suas histórias torna-se um meio privilegiado do autoentendimento filosófico:

Uma reflexão sobre o que é verdade nas ciências humanas [...] deve esforçar-se ao máximo para alcançar, no que respeita à sua própria forma de trabalho, a maior possível transparência histórica de si mesma.

Empenhada em entender o universo do entendimento, mais do que o conceito de conhecimento da ciência moderna parece permitir, também deve buscar uma nova atitude para com os conceitos que emprega.

A partir dessa posição, Gadamer desenvolveu em um nível microscópico as etapas da sua argumentação, de tal modo que conclui o prefácio de *Verdade e método* com a exigência de que

a busca da verdade das ciências humanas deve residir, por princípio, sobre um fundamento da história dos conceitos:

É uma consciência crítica nova, que deve [...] acompanhar todo filosofar responsável e que coloca diante do fórum da tradição histórica, à qual pertencemos conjuntamente, hábitos de pensamento e linguagem que se formam na comunicação de todo indivíduo com o seu entorno. As investigações subsequentes empenham-se em tratar esta questão, vinculando estreitamente questões relativas à história dos conceitos com a exposição concreta da sua matéria. (p. XXIX)

Jamais se formulara um programa que atribuisse tamanha importância e urgência à história dos conceitos. Para Gadamer, a história dos conceitos deve não apenas fornecer às ciências humanas um fundamento filosoficamente necessário, mas também incorporar funções e concepções anteriores da hermenêutica. É surpreendente, portanto, que, em 1971, no prefácio ao primeiro volume do *Dicionário histórico de filosofia*, Joachim Ritter aluda apenas à formulação programática de Gadamer, na qual discorria sobre “ser impelido a lidar com questões da história dos conceitos e das palavras” (p. VII). Ritter, em todo caso, refere-se a uma nova “atenção para as diversas camadas históricas do objeto filosófico” e à “reflexão crítica” que se contrapõe a uma definição do conceito, na medida em que traz à consciência sua formulação e seu desenvolvimento históricos.

De certa forma, o programa de Joachim Ritter e de seus coeditores levou a uma fundamentação das ciências humanas ainda mais estritamente hermenêutica que as reflexões de Gadamer. Os estudos para uma “metaforologia”, realizados com sucesso por Hans Blumenberg e ainda mencionados como premissa e motivação central nas “Ideias condutoras e princípios”, de 1964, são agora — de um modo surpreendente para

a nossa retrospectiva — excluídos do escopo do projeto do *Dicionário*.

Não sem pesar, o círculo de editores deixou de incluir metáforas e usos metafóricos nos verbetes do *Dicionário*. Contudo, como demonstrara Hans Blumenberg, estava claro para todos nós que justamente as metáforas, que resistem à sua dissolução terminológica, contêm história em um sentido mais radical que os conceitos, pois conduzem à “subestrutura do pensamento”, que é o solo de que se nutrem as “cristalizações sistemáticas”. Nossa renúncia baseou-se no reconhecimento de que estaríamos exigindo do dicionário mais do que o desenvolvimento das pesquisas permitia e que era preferível excluir esta área a contentar-se com improvisações precárias (p. IX).

Ao fazer uma reavaliação engajada do valor histórico e das possibilidades sistemáticas da metaforologia de Blumenberg, Anselm Haverkamp interpreta essa decisão do “círculo de editores” em torno de Ritter como uma reação de defesa agressiva que teria causado danos filosóficos imprevisíveis.⁸ Pois a metaforologia, diz Haverkamp, referindo-se incisivamente ao texto de Ritter, teria não só “implodido”, mas também “acabado” com o projeto histórico-conceitual do *Dicionário*. Mas a que potencial explosivo ou destrutivo refere-se Haverkamp?

Em um ensaio que precedeu em três anos os “Paradigmas para uma metaforologia” e em catorze o primeiro volume do *Dicionário*, Blumenberg argumentava que o valor filosófico da nova concepção histórico-filosófica residiria justamente na sua concentração na camada do metafórico:

Salvo engano, é iminente o ressurgimento da pesquisa histórico-conceitual na filosofia. Entre os impulsos dessa

8. Anselm Haverkamp, “Metaphorologie zweiten Grades: Geld oder Leben. Kurze Einführung in die Verkomplizierung eines Gemeinplatzes”, *Zur Praxis einer Theorie*, org. Dirk Mende, Frankfurt, 2006.

tendência podem-se mencionar o reconhecimento da inutilidade da diligente produção conceitual das últimas décadas, o embaraço crescente diante das dificuldades do entendimento filosófico e a realização paradigmática da pesquisa sobre conceitos teológicos. Se esse trabalho, negligenciado por tanto tempo, for retomado, será preciso sobretudo rejeitar a determinação do conceito filosófico das investigações anteriores [...] A ideia de que o *logos* filosófico teria “superado” o mito pré-filosófico restringiu nossa visão da abrangência da terminologia filosófica. Ao lado do conceito em sentido estrito, estabelecido através de definição e intuição concreta, há um amplo campo de transformações míticas, o âmbito de conjunturas metafísicas que se sedimentaram em metáforas de diversas configurações. Em seu “estado agregado”, essa esfera, anterior ao conceito, é mais plástica, mais sensível ao inexprimível, menos dominada por formas fixadas pela tradição. Nela frequentemente se expressou aquilo que não encontrava um meio na arquitetura rígida do sistema.⁹

Tendo em vista a camada do “inexprimível”, cujos aspectos fascinantes são evocados anteriormente, Blumenberg logo se concentraria no que chamou de “metáfora absoluta”: “Elementos constitutivos básicos da linguagem filosófica [...] que não se deixam reconduzir àquilo que é autêntico ou à logicidade.”¹⁰ Na medida em que o conceito da metáfora absoluta impede a linha de raciocínio habitual de um destilamento do metafórico em conceitos passíveis de definição, conduz o interesse para a historicidade do metafórico:

9. Hans Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung”, *Studium Generale* 10 (1957), p. 432-446, aqui p. 432.

10. Hans Blumenberg, “Paradigmas para uma metaforologia”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), p. 1-142, aqui p. 9.

[...] onde uma metáfora pode ser trocada, isto é, substituída ou corrigida por uma mais exata. Por isso, até mesmo as metáforas absolutas têm história. Têm história em um sentido mais radical do que os conceitos, pois a mudança histórica de uma metáfora põe em evidência a metacínética dos horizontes e modos de ver históricos, em cujo âmbito os conceitos sofrem mudanças. (p. 11)

Exatamente essa passagem do programa de Blumenberg é citada e, a princípio, endossada por Joachim Ritter nas suas “ideias condutoras” (1964) e no “Prefácio” (1971) ao *Dicionário histórico de filosofia*. Nela se vislumbra a promessa de uma dimensão profunda, sistematicamente relevante da história da filosofia que o trabalho coletivo de história conceitual acabaria deixando de cumprir. Com certeza, a sensibilidade que temos hoje nos leva a uma percepção mais aguçada das consequências da renúncia ao metafórico e inexprimível do que a que tinha o *milieu* filosófico alemão dos anos 1960 e 1970. Joachim Ritter justificava essa renúncia aludindo a problemas técnicos do seu projeto sem, contudo, especificá-los. Nossa avaliação, tão distinta, reside em uma diferença histórica que nos separa dos primórdios do movimento da história dos conceitos, quando essa renúncia ainda parecia (não sem pesar, ou seja, sem pesar) justificável. Uma diferença histórica que nos ajuda a compreender o fim do movimento da história dos conceitos no passado recente.

Ritter talvez acreditasse que fosse apenas uma questão de tempo os projetos de história dos conceitos tornarem-se capazes de responder às exigências da metaforologia. Mas, em última análise, era impensável superar os problemas iminentes por meio de um refinamento do instrumental analítico, uma vez que as metáforas e o indizível se fecham a quaisquer métodos interpretativos normalizadores. A possibilidade de uma reavaliação da renúncia à metaforologia não deve ter sido

nunca realmente levada em consideração. Antes, com a decisão de seu grêmio de editores, o *Dicionário* de Ritter conduziu a filosofia no espaço linguístico alemão a uma determinada direção que definiria, e de certa forma limitaria, sua abertura e sua capacidade de participar de discussões internacionais nas décadas seguintes.

Referindo-se à frase de Heidegger “Ser, que pode ser entendido, é linguagem”, Gadamer também havia tematizado o não conceitual no prefácio à segunda edição de *Verdade e método* (1965), sem contudo deixar que essa reflexão implicasse restrições à pretensão fundamental que ele havia atribuído à história dos conceitos no âmbito das ciências humanas. Seria preciso considerar a dimensão do não conceitual e indizível, mas mediante um movimento do pensamento que desfizesse a distinção traçada entre dizível e não dizível: “a alusão ao indizível não precisa causar qualquer prejuízo à universalidade do linguístico. O infinito do diálogo no qual se realiza o entendimento faz com que a própria validade do indizível seja relativa” (p. XX). O indizível, assim Gadamer avaliava o problema, talvez esperançoso demais, não permanecia necessariamente indizível. A despeito da abertura momentânea de Gadamer e graças à exclusão da proposta de Blumenberg, afastaram-se finalmente todas as problematizações filosóficas que poderiam se contrapor ao movimento da história dos conceitos, estabelecido como um empreendimento puramente semântico e de história das ideias. Encontros regulares de trabalho, documentados no *Archiv für Begriffsgeschichte* e editados por Gadamer, resultaram na preparação dos primeiros trabalhos para os novos projetos de dicionários que se tornariam, tanto intelectual quanto institucionalmente, centrais para duas gerações de pesquisadores da área de ciências humanas na Alemanha.

Problemas semelhantes, mas com perspectivas e dimensões claramente distintas, foram enfrentados alguns anos mais tarde nos encontros preliminares de trabalho para os volumes dos *Conceitos históricos básicos* — *Léxico histórico da linguagem político-social da Alemanha*, sob a condução de Reinhart Koselleck, intelectualmente aberta e, ao mesmo tempo, de uma perseverança inabalável no que respeita ao projeto como um todo. Sempre filosoficamente inspirado na formulação de suas questões, o historiador Koselleck, aluno de Hans-Georg Gadamer, buscava, sobretudo, o contato com estudiosos da linguagem e suas teorias para tentar solucionar problemas fundamentais do seu projeto. Dedicou-se obsessivamente à questão relativa à distinção entre “conceitos”, “conceitos básicos” e outras formas elementares de significado. Não bastava simplesmente elevar o nível de abstração.¹¹ A proposta de definição mais ambiciosa de Koselleck, formulada na “Introdução” ao *Léxico*, hoje parece, em sua complexa contradição, um sintoma da assimetria entre os problemas genuinamente históricos e as soluções linguísticas buscadas por historiadores:

Uma palavra pode se tornar unívoca porque é polissêmica. Um conceito, ao contrário, deve permanecer polissêmico para poder ser conceito. O conceito reside na palavra, mas ao mesmo tempo é mais do que a palavra. Uma palavra torna-se, segundo o nosso método, um conceito quando a totalidade de um contexto de significado político e social no qual — e para o qual — se usa uma palavra é apreendido por determinada palavra.¹²

-
11. Como, por exemplo, propõe Jürgen Mittelstrass no verbete “conceito” (“Begriff”) da sua *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1980, v. 1, p. 265 ss.
 12. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, org. Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, Stuttgart, 1972, p. XXII.

As formulações que sugerem que a existência daquilo que Koselleck quer chamar de conceito depende de um “método” parecem hoje particularmente inadequadas ao projeto e a seus objetos de estudos. O dilema das tentativas linguísticas de elucidação reside, fundamentalmente, no fato de buscarem teorias e argumentos dedutivos para justificar o que são apenas intuições bem-sucedidas em interpretações do passado. No lugar da definição proposta por Koselleck para a palavra “conceito”, os editores do *Léxico* poderiam ter colocado, sem qualquer prejuízo, a declaração de que escolheram, de acordo com suas expectativas e respectivas qualificações, as palavras, os predicados ou mesmo os conceitos que prometiam decifrar momentos e contextos históricos de particular condensação semântica. O critério para a seleção das histórias dos conceitos a serem tratadas não era de modo algum uma noção abstrata ou complexa do que seria um “conceito básico”, mas a visão que historiadores importantes tinham do passado, determinada pelos seus respectivos interesses cognitivos e experiências.

Koselleck e vários outros colegas historiadores que aceitaram participar como autores do *Léxico* travaram uma dura batalha em torno da diferença entre “história conceitual” e “história factual”. Para aqueles que insistiam na referência à esfera da “história factual”, o *status* da “história conceitual” devia parecer ontologicamente secundário e subsidiário. Koselleck, firmemente convencido da relevância do seu projeto, não queria fazer concessões ao primado da “história factual”, mas tampouco estava disposto a ir tão longe quanto seu contemporâneo Michel Foucault, que havia *de facto* excluído do campo da sua pesquisa todos os fenômenos não discursivos (pelo menos é assim que Foucault é lido até hoje). Em suas colocações sobre a relação entre “história conceitual” e “história factual”, Koselleck optava por uma posição na qual a história dos conceitos aparecia como uma instância intermediária

a caminho de uma história factual: “Nenhuma pesquisa histórica pode deixar de levar em consideração a expressão linguística e a autointerpretação de tempos passados ou presentes como uma etapa intermediária da sua investigação.” Por outro lado, algumas frases sugeriam uma pretensão de totalidade a favor da história conceitual, formuladas cuidadosamente como “uma metáfora para”: “De certo modo, a linguagem como um todo das fontes de cada um dos períodos tratados é uma metáfora da história cujo conhecimento está em jogo” (p. XIII). Essa oscilação entre expectativas dualistas e monistas persistiu como um *leitmotiv*, mas também como um problema jamais resolvido nas inúmeras tentativas de Koselleck de enquadrar explicitamente o seu projeto: falava-se “de uma convergência entre história e conceito”, “de uma oscilação entre questões semasiológicas e de história factual” (p. XXIII) e, de forma igualmente indecisa, de conceitos como “indicadores”, “fatores” e “limites de experiências possíveis”.¹³

Uma das poucas soluções de eficácia duradoura com que Koselleck deparou nos debates sobre a valência histórico-factual do trabalho de história dos conceitos foi o conceito de “norma linguística” elaborado por Eugenio Coseriu.¹⁴ Coseriu atribuiu o conceito de norma linguística, programática e polemicamente, ao espaço entre os conceitos saussurianos de “fala” (*parole*) e “língua” (*langue*), estendendo-o às possibilidades de um sistema linguístico selecionadas e institucionalizadas por uma comunidade de falantes em determinado contexto histórico e cultural. A fala só pode operar no âmbito de

13. Reinhart Koselleck, “Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte”, *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, org. Reinhart Koselleck e Karheinz Stierle, Stuttgart, 1978, p. 19-36, aqui p. 29.

14. Eugenio Coseriu, *Sprachtheorie und allgemeine Sprachwissenschaft. 5 Studien*, Munique, 1975, e *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels*, Munique, 1974.

normas linguísticas dadas; somente à criação poética seria eventualmente possível transgredir normas linguísticas vigentes em direção à totalidade de possibilidades de um sistema linguístico. De acordo com essa perspectiva, só poderiam ser considerados relevantes do ponto de vista histórico-factual documentos de história conceitual que pertencessem comprovadamente ao extrato institucionalizado da norma linguística. Essa reflexão explica a importância extraordinária conferida ao “plano lexical” nas contribuições do dicionário *Conceitos históricos básicos* e, ao mesmo tempo, as distingue do estilo intelectual da tradicional história das ideias. Desse modo, abriu-se uma camada de fenômenos entre os primeiros indícios documentais de determinados significados, não raro nos píncaros das conversas de autores do cânone filosófico e literário, e a dimensão dos significados institucionalizados, na qual era possível observar processos de institucionalização e indagar sobre as suas condições históricas específicas.

O fato de o projeto dos *Conceitos históricos básicos* ter desencadeado uma discussão teórica por vezes exagerada, embora mais viva do que a do *Dicionário histórico de filosofia*, deve-se tanto às pessoas que nele trabalharam quanto à orientação dos respectivos dicionários. Além da enérgica abertura interdisciplinar de Koselleck, os problemas de apreensão conceitual dos diversos estímulos revelaram-se, paradoxalmente, produtivos. Em outras palavras, entre as qualidades de Koselleck como editor está o fato de ter produzido, no âmbito autorreflexivo do projeto, mais perguntas do que respostas. Os *Conceitos históricos básicos* tinham a obrigação de tornar plausível a relação pressuposta entre filosofia, semântica histórica e história factual, ao passo que o ponto de partida do *Dicionário histórico de filosofia* — menos pluridimensional — era um novo autoentendimento interno da filosofia. Hoje fica claro que os debates teóricos desencadeados pela história dos con-

ceitos, de cunho histórico-social, em sua complexidade e diferenciação, frequentemente ultrapassavam o patamar que os autores de verbetes dos manuais de história dos conceitos eram capazes de alcançar em seus trabalhos. Nesse sentido, só teria sido possível alcançar uma maior flexibilidade caso se tivesse diferenciado filosoficamente a pretensão ontológica da “história factual”.

Para muitos autores, a teoria dos atos de fala, que se propagara sobretudo nos anos 1970, oferecia respostas convincentes à questão da relação entre semântica histórica e história factual. A noção de que a ação pertence à esfera da história factual era tão inquestionável quanto a de que os significados são criados, estabelecidos e transformados por meio de atos de linguagem.¹⁵ Claro que a força persuasiva desse argumento era muito maior no âmbito da política, em que a convergência entre ação e efeitos formadores da sua semântica é particularmente evidente. É fácil compreender que ser rotulado de “neoconservador” pode representar uma derrota decisiva na luta política. Já no âmbito da ciência ou da arte é difícil imaginar atribuições de sentido cujos efeitos possam ser assim tão evidentes.

Com um purismo teórico que talvez apenas jovens cientistas possam acalantar, eu próprio acreditava, então, que uma “fundamentação fenomenológica” a partir de conceitos de Edmund Husserl, Alfred Schuetz, assim como dos alunos de Schuetz, Peter Berger e Thomas Luckmann (autores do *best-seller A construção social da realidade*), poderia resolver todos os problemas teóricos da história histórico-social dos con-

15. Cf., principalmente, a contribuição de Hermann Luebbe, “Sein und Heissen. Bedeutungsgeschichte als politisches Handlungsfeld”, *Begriffsgeschichte und historische Semantik*, org. Reinhart Koselleck e Karlheinz Stierle, p. 343-357.

ceitos.¹⁶ Escapava-me o fato de que a premissa construtivista e fenomenológica da impossibilidade cognitiva de alcançar as “próprias” realidades eliminava justamente a esfera da história factual, cuja relação com os conceitos importava aos historiadores determinar. A discussão de Karheinz Stierle sobre a relação entre “semântica histórica e historicidade do significado” era, do ponto de vista linguístico, incomparavelmente mais refinada, mas, em virtude do seu grau de diferenciação, discrepante em relação aos principais debates sobre os “conceitos históricos básicos”.¹⁷ Como um dos primeiros conhecedores da análise do discurso de Michel Foucault, Stierle também adotaria o pressuposto — fenomenológico, conforme sua genealogia intelectual — de que uma realidade para além dos discursos não nos é acessível. Com base nesse fundamento, desenvolveria uma descrição teórico-linguística do momento da inovação do significado em seus respectivos contextos históricos. Da distinção saussuriana entre “*langue*” e “*parole*”, somente o lado da “*parole*” (“fala”) seria relevante para a história dos conceitos. Ao mesmo tempo, Stierle (como também Eugenio Coseriu) postulava que se deveria rechaçar a exclusão mútua da linguística “sincrônica” e “diacrônica”, uma vez que para a reconstrução de inovações e institucionalizações do significado não se poderia abrir mão de nenhuma das duas dimensões. A própria inovação do significado remontaria sempre à convergência, descrita por Merleau-Ponty, entre “*intention significative*” (individual) e “*signification*” (institucional). Por outro lado, o plano da “*parole*”, em que se realizam tais convergências, deveria ser ultrapassado para considerar-se

16. Para uma fundamentação fenomenológica da história histórico-social dos conceitos, ver *Begriffsgeschichte und historische Semantik*, p. 75-101.

17. *Begriffsgeschichte und historische Semantik*, p. 154-192.

o plano dos discursos, isto é, o plano da simultaneidade de diferentes contextos históricos de significado.

As exposições teóricas de Reinhart Koselleck jamais alcançaram semelhantes discernimento e precisão conceituais. Essa constatação não contradiz o fato histórico-científico de Koselleck ter se tornado, em um duplo sentido, o grande mestre da prática histórico-conceitual. Em parte porque os *Conceitos históricos básicos* — à diferença do *Dicionário histórico de filosofia*, no qual, como vimos, Joachim Ritter defendia um princípio de neutralidade filosófica — visavam, como projeto, à elaboração e à ilustração da concepção de “modernidade” (*Neuzeit*) de Koselleck. De fato, são raros os pesquisadores que tiveram a sorte de ver, como Koselleck, as concepções centrais do seu trabalho acatadas ao longo de milhares de páginas por colegas altamente qualificados. Esse fato é notável sobretudo porque não correspondia a uma estratégia de Koselleck.

Sua concepção da modernidade, cada vez mais diferenciada em diversos ensaios anteriores e posteriores aos *Conceitos básicos*, parte da intuição hermenêutica de que, por um lado, a distância histórica notável que nos separa de textos do período anterior a 1780 requer constantemente tradução linguística e cultural e de que, por outro, corremos constantemente o risco de superestimar nossa proximidade cultural em relação a textos do período posterior a 1830. Koselleck explica esse efeito do período por ele chamado de *Sattelzeit*¹⁸ (1780-1830)

18. O termo *Sattelzeit* foi cunhado por Koselleck para designar a mudança histórica estrutural que se inicia nas últimas décadas do século XVIII, em particular no âmbito da linguagem político-social. Sobre os sentidos do termo e sua aplicabilidade, ver a entrevista com Koselleck publicada em *História dos conceitos. Debates e perspectivas*, org. Marcelo Gantus Jasmin e João Feres Júnior, Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio, Edições Loyola, IUPERJ/UCAM, 2006, p. 162-163.

(“tempo de sela”), que se manifesta em diversos níveis fenomenológicos, pela separação, e pela “assimetria” resultante dessa separação, entre o espaço da experiência (*Erfahrungsraum*) e o horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*). Desse modo surgiu, em um contexto histórico específico, o “tempo histórico”, que logo seria visto como meta-histórico. Esse tempo residia em uma tensão constitutiva entre aquilo que podemos aprender do passado e aquilo que vemos aproximar-se em dada situação histórica como futuro. Os efeitos que, segundo Koselleck, decorrem desse movimento, ou seja, da emergência do tempo histórico, corroboráveis semanticamente, estão explicitamente inscritos nos *Conceitos históricos básicos* como critério de atenção e interpretação: chamam-se “democratização”, “temporalização”, “politização” e “tendência à ideologização”.¹⁹

A singularidade do lugar e do prestígio de Koselleck dentro do movimento da história dos conceitos advinha não só da sua influência decisiva sobre o trabalho realizado nos *Conceitos históricos básicos*. Nenhum outro autor explorou, variou e ampliou com tamanha persistência e de forma tão impressionante o potencial desse gênero. O estilo intelectual singular das pesquisas que realizou durante sua vida aparece mais nitidamente em esboços de trabalho e estudos preparatórios para as histórias de diversos conceitos do que na forma final das suas contribuições ao *Léxico*, às vezes prejudicadas pela abrangência dos materiais tratados. Nesse sentido, um exemplo paradigmático e há muito tempo famoso é o ensaio de Koselleck chamado “Critérios históricos do conceito moderno de revo-

19. Compare a descrição minuciosa das “questões condutoras”, isto é, das premissas de Koselleck a serem comprovadas, e as quatro perspectivas esboçadas na “Introdução” aos *Geschichtliche Grundbegriffe*, p. XIV-XVIII.

lução”.²⁰ Ele parte da observação de uma transformação do conceito de revolução, cujo sentido originalmente astronômico implicava uma semântica temporal cíclica, em um dos elementos centrais do entendimento linear da história voltado para o progresso durante o século XVIII. Nessa transformação reside uma das provas mais contundentes da tese de Koselleck relativa à separação entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa durante a *Sattelzeit*. Pois essa nova assimetria entre experiência do passado e expectativa do futuro implicava que o retorno cíclico de um mesmo evento já ocorrido parecesse impossível.

Na medida em que Koselleck continuou a perseguir a história do conceito de revolução ao longo dos séculos XIX e XX, ampliou as descrições da historicidade moderna e seus sintomas de uma forma que já se insinuava na introdução aos *Conceitos históricos básicos*: ilustra-se uma tendência para a formação de conceitos no “coletivo singular”, a impressão de uma “aceleração” do tempo, a complexificação de conceitos através de “coeficientes de movimento” e “perspectivação”, a ressignificação da revolução política em “social”, a suspensão dos seus limites no conceito de revolução permanente, sua pragmatização no conceito de “revolução factível” e, finalmente, a “absolutização” da revolução e do conceito de revolução no âmbito de um “circuito de fogo de guerras civis” que eclodiram após a Segunda Guerra Mundial. Nas últimas páginas do ensaio, os leitores de Koselleck são transportados para o seu cenário po-

20. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt, 1979, p. 67-86. O desenvolvimento da técnica da história dos conceitos aparece no livro de Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt, 2002, e *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, prefácio Hayden White, Stanford, 2002.

lítico do fim do século XX, para o qual a história do conceito de revolução ofereceria perspectivas reveladoras e iluminadoras.

Vivemos desde 1945 entre guerras civis latentes e explícitas, cujo horror ainda pode ser superado por uma guerra atômica — como se as guerras civis ao redor do globo, em uma inversão da interpretação tradicional, fossem o último instrumento para nos resguardar do aniquilamento total. Se essa inversão infernal se tornou uma lei tácita da política mundial atual, então, levanta-se a seguinte questão: como se justifica uma guerra civil que se nutre tanto da permanência da revolução quanto do pavor de uma catástrofe global? Esclarecer a correlação recíproca de ambas as posições não é, todavia, tarefa desta história dos conceitos.

Preferimos não acatar ou mal interpretar as definições dadas até aqui como a realidade da nossa história. Mas a história dos conceitos, mesmo ao abordar ideologias, irá nos lembrar que palavras e seu uso são mais importantes para a política do que todas as outras armas. (p. 86)

Essa frase é apenas mais uma evidência da sua oscilação entre pretensões histórico-factuais para a história dos conceitos (“mais importantes do que todas as outras armas”) e a retirada explícita dessas pretensões (“preferimos não acatar ou mal interpretar”). Mais fascinante ainda é uma lacuna óbvia, no âmbito da referência histórica, nesse impressionante ensaio. Após reconstruir detalhadamente as transformações do conceito de revolução até meados do século XIX, com base em documentos franceses, ingleses e até mesmo alemães, Koselleck, depois de breve alusão à Revolução Russa de outubro de 1917, salta para o seu próprio presente político. Sobre tudo a história alemã da primeira metade do século XX é poupada. Certamente essa omissão não foi determinada por uma intenção dissimuladora, ou mesmo manipuladora. Pelo contrário, não se pode de modo algum excluir a possibilidade de que o

arquivo dos documentos estudados e o foco programático nas inovações conceituais tenham justificado essa exclusão. Ainda assim, é estranho para mim que um historiador alemão da geração da Segunda Guerra Mundial, um historiador do porte de Koselleck, deixe de aludir, em uma história do “conceito” de revolução, à “revolução alemã” do nacional-socialismo.

* * *

É impossível deixar de perceber que uma constelação completamente diferente da história alemã está inscrita no último projeto monumental de história dos conceitos, o dicionário de *Conceitos estéticos básicos*. O primeiro volume apareceu no ano 2000 e em menos de cinco anos, portanto, em um tempo comparativamente curto, chegaria ao fim com a publicação do quarto volume. O projeto foi encaminhado durante os anos 1980 na Academia das Ciências da DDR, um sintoma da distensão e da liberalização da política cultural do Estado socialista, que logo depois seria absorvido pela Alemanha reintegrada. No volume preparatório aos *Conceitos estéticos básicos*, intitulado *Estudos para um dicionário histórico*, publicado em 1989, no ano da queda do Muro de Berlim, ainda consta o *impressum* “Printed in the German Democratic Republic”. Mais uma vez, como antes no *Dicionário histórico de filosofia* e nos *Conceitos históricos básicos*, a retórica da autoapresentação nos *Conceitos estéticos básicos* era claramente marcada pela convicção de que a prática da história dos conceitos oferecia uma *mais-valia* intelectual específica em relação à semântica histórica. Seguindo os trilhos de uma tradição estabelecida desde 1900, há várias tentativas de descrever essa *mais-valia* que, entretanto, não esboçam qualquer novidade. O questionamento, igualmente convencional, do que distingue um conceito de outras formas de significado servia aos organizadores

dos *Conceitos estéticos básicos*, em seus estudos preparatórios, para formular uma resposta voltada para dissipar a suspeita de idealismo, sempre iminente na ciência socialista, e também para reivindicar legitimamente o título de uma epistemologia materialista:

Conceitos em si não são algo intrinsecamente linguístico e, portanto, não têm “significados”; antes — como etapa final de procedimentos de representação — são propriedade da memória. O acesso a conceitos é intermodal, isto é, todos os sentidos humanos contribuem para a sua representação e memória. O acesso literal a conceitos não é o seu único modo de apreensão, mas o mais próximo e decisivo para a história dos conceitos.²¹

Chamada de “materialista” desde o século XVIII, a noção aqui evocada de que significados são impressões do mundo exterior transmitidas pelos sentidos pode ser aplicada não apenas a “conceitos” (seja lá o que forem), mas também a quaisquer formas de significado e, portanto, não contribui efetivamente para uma teoria da história dos conceitos. Como o que serviu originalmente de pretexto ideológico dessa definição tinha desaparecido completamente, não surpreende que passados dez anos, no “prefácio” ao primeiro volume dos *Conceitos estéticos básicos*, já não se encontre essa mesma definição de “conceito”.

Os organizadores mantiveram, no entanto, outro ponto programático, mais central e igualmente caracterizável como “materialista”: a tese de que as artes e, com elas, a reflexão estética haviam se reorientado no fim do século XX, afastan-

21. Karlheinz Barck, Martin Fontius e Wolfgang Thierse, “Ästhetik, Geschichte der Künste, Begriffsgeschichte. Zur Konzeption eines ‘Historischen Wörterbuchs’”, *Ästhetische Grundbegriffe. Studien zu einem historischen Wörterbuch*, Berlin [DDR], 1990, p. 11-48, aqui p. 23.

do-se de seus fundamentos idealistas tradicionais em direção a uma *aisthesis*, um autoentendimento calcado na percepção sensorial. No contexto da discussão sobre “estética da mercadoria” e “cultura de massa” introduzida pela “teoria crítica” (originária de Frankfurt) e diante da “pesquisa sobre mídias”, então forçosamente imposta e promovida na Alemanha, o programa da *aisthesis* parecia coincidir com a tendência intelectual contemporânea:

Previsivelmente, as novas e antigas mídias conduzem a um novo paradigma histórico-cultural, em cujo centro, após o período histórico relativamente curto da introdução do pensamento estético, o antigo significado de *aisthesis*, como percepção sensorial, adquire um significado totalmente novo. Se não reconhecerem os sentidos como sendo os órgãos originários das necessidades estéticas, a busca hermenêutica de sentido inevitavelmente envelhecerá nas margens de uma atividade acadêmica alheia ao mundo.²²

Nessa tomada de posição percebem-se logo dois problemas. A afirmação feita por representantes das ciências humanas sobre as “margens de uma atividade acadêmica alheia ao mundo”, sem demonstrar a exigência implícita ou os objetos de investigação de uma perspectiva “mais realista” (caso seja essa a alternativa almejada), já tinha se tornado há muito tempo uma convenção e, portanto, um paradoxo latente da instituição acadêmica. A recusa da busca hermenêutica de sentido torna-se especialmente problemática no âmbito do programa de um projeto de história de conceitos que não poderia recorrer a nenhum outro fundamento senão o da hermenêutica. Mas, quando se considera que esse protesto contra as limitações do pensamento impostas pela “busca hermenêutica de

22. Karlheinz Barck et al., “Ästhetik, Geschichte der Künste, Begriffsgeschichte”, p. 45.

sentido” fazia parte da identidade de toda uma geração das ciências humanas, que no fim do século XX assumiu a direção de várias disciplinas, fica claro que a recusa da hermenêutica no prefácio de um projeto inevitavelmente hermenêutico era, por assim dizer, sintoma “objetivo” de uma “sincronia do as-sincrônico”.

Os efeitos dos acontecimentos políticos a partir de 1989 deslocaram o dicionário *Conceitos estéticos* — nascido do protesto contra a estreiteza de uma “ciência materialista” ordenada pelo Estado — para um novo contexto que o transformou em um projeto “póster”. Pois, nesse meio-tempo, as coordenadas epistemológicas do mundo intelectual do Ocidente também haviam se afastado decisivamente do período fundador do movimento da história dos conceitos. Os desenvolvimentos específicos que produziram essa assincronia da prática da história dos conceitos em relação ao seu ambiente circundante e o seu esmorecimento no mundo intelectual do início do século XX são questões que vão nos ocupar somente agora, no fim desta introdução. Mas, antes — em mais uma retrospectiva distanciada do movimento da história dos conceitos —, vamos tratar das dimensões que, sendo de difícil apreensão, e sem que se tenham tornado visíveis, podem ter sido as fontes da sua extraordinária energia intelectual.

3

A promessa de um “método” compulsório e de panorama de elementos básicos para uma “teoria” da história dos conceitos que ensejou tantos simpósios, sessões de trabalhos e até uma revista acadêmica ainda hoje respeitada, a *Archiv für Begriffsgeschichte*, e que nos prefácios do *Dicionário histórico de filosofia* e dos *Conceitos históricos básicos* ainda parecia um fim iminente, nunca se cumpriu. Quase trinta anos após a apa-

rição do primeiro volume de Joachim Ritter, a introdução dos *Conceitos estéticos básicos* apontava para um horizonte de problemas que, a despeito de ocorrências pontuais de complexificação teórica, não havia mudado. A permanência dessa situação de adiamento intelectual pode ter gerado impaciência e frustração, mas, em retrospecto, podemos ver nela uma força oculta da história dos conceitos, uma limitação e uma força que marcaram as ciências humanas no espaço linguístico alemão.

Nesse sentido, a primeira dimensão especial da história dos conceitos que permaneceu totalmente oculta, inclusive aos próprios participantes, é a institucionalização de uma *indecisão em relação ao problema da referência ao mundo da linguagem*. Em nenhum momento o assim chamado “construtivismo”²³ ou as posições filosoficamente mais respeitáveis do “*linguistic turn*” tornaram-se o fundamento único ou o meio de entendimento dominante daqueles que se dedicavam à história dos conceitos. De uma perspectiva oposta, nunca se abriu mão inteiramente da pretensão de tornar palpáveis, mediante os conceitos investigados, zonas de realidade extralinguísticas, mas acessíveis à linguagem, seja preliminarmente ou sob a forma de vestígios. Em nenhum momento um condicionamento situacional vinculado à linguagem, um relativismo ou perspectivismo das visões do mundo estabeleceram-se como premissas “resignadas”, por assim dizer, da história dos concei-

23. Para tomadas de posição programáticas, cf. *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, org. Siegfried Schmidt, Frankfurt, 1987; Schmidt, *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*, Frankfurt, 1994; Ernst von Glasersfeld, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse Probleme*, Frankfurt, 1995; e, sobretudo, a retrospectiva de Schmidt em *Geschichten und Diskurs. Abschied vom Konstruktivismus*, Hamburgo, 2003.

tos. Por essa razão, a história dos conceitos sofreu menos do que outros procedimentos e disciplinas das ciências humanas o trauma de uma perda do mundo concreto, que acompanha, como uma sombra escura, as ciências humanas desde a sua fundamentação na hermenêutica por Wilhelm Dilthey.

Por outro lado, era notável a cautela dos autores mais proeminentes da história dos conceitos ao avaliar o poder assertivo, histórico-factual, de suas descrições e análises. Uma pretensão de relevância histórico-factual formulada sem cautela certamente teria parecido ingênua. Típica nesse sentido é uma passagem da introdução da obra principal de Niklas Luhmann, *Sistemas sociais*, sobretudo porque o autor pertencia ao pequeno grupo de autores de estudos histórico-conceituais que haviam se tornado famosos.²⁴ Primeiramente, inscreve sem reservas a sua teoria social no âmbito do construtivismo; em seguida — de modo surpreendente e sem considerar a tensão epistemológica decorrente —, fala de conceitos como “sondas”, por meio das quais se poderia aferir a realidade. Seria possível especular que nessas afirmações se faz notar a influência da tradição de uma história do espírito (*Geistesgeschichte*), para a qual o “espírito” é uma realidade que reside atrás da realidade perceptível e se expressa na linguagem. Mas o preço dessa tese homogeneizante seria transformar a indecisão constitutiva da história dos conceitos “entre” duas posições filosóficas opostas em uma “posição intermediária”. Justamente suas indefinições parecem ter sido a força secreta do movimento da história dos conceitos.

24. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, p. 13. Os trabalhos de Luhmann no campo da semântica histórica estão reunidos em quatro volumes sob o título *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt, 1980-1995.

A segunda dimensão especial oculta revela de fato a mesma estrutura básica e concerne ao *problema do valor cognitivo da historicidade*. Fizemos uma descrição preliminar desse problema ao analisar as origens e a rápida ascensão da história dos conceitos. O trabalho histórico-conceitual evidentemente pressupunha a possibilidade de se depreenderem do passado conhecimentos relevantes, independentemente de quão complicados fossem as esferas e os procedimentos envolvidos para sua transmissão. O consenso dos pesquisadores era ainda mais específico, na medida em que — no sentido de Gadamer — a possibilidade de sucesso de qualquer trabalho de ciências humanas se ligava à consciência de acontecimentos passados por meio da sua transmissão. Isso era enfatizado pelos projetos de história conceitual sempre que tomavam distância de premissas filosóficas chamadas de “cartesianas” pela exclusão da dimensão histórica. Mas, por outro lado, não se formularam, em relação ao potencial cognitivo do passado (e ao trabalho concreto de história dos conceitos), exigências ou funções claramente circunscritas (Gadamer, de qualquer forma, já havia desaconselhado a confiança em “métodos”). Os pesquisadores de história dos conceitos contentavam-se, por assim dizer, com a certeza “negativa” de que a consideração da dimensão histórica era inevitável. Ainda mais remota seria a expectativa de que os estudos de história dos conceitos levassem à apreensão de “leis” da mudança histórica. Portanto, nessa segunda dimensão, também encontramos uma indecisão constitutiva — agora no que diz respeito ao grau de concretude do que se ganharia com o conhecimento histórico, em particular, histórico-conceitual do passado. Como Gadamer escrevera em uma clara referência ao último capítulo de *Ser e tempo* de Heidegger, esperava-se pelo menos alcançar o reconhecimento do fato de que “nossos próprios entendimento e interpretação não são uma construção de princípios, mas o

desdobramento contínuo de acontecimentos há muito ocorridos”.²⁵ Com efeito, as exigências diretamente implicadas puderam ser realizadas de forma mais específica em estudos monográficos individuais — como tentamos ilustrar com a história do conceito de revolução de Koselleck.

Se compararmos a prática e a autorreflexão da história dos conceitos com abordagens de algum modo convergentes fora da tradição alemã, fica claro como ao longo de mais de 30 anos sua centralidade e suas realizações verdadeiramente monumentais dependeram das estruturas, então invisíveis, mencionadas anteriormente. Como instituição, a história dos conceitos nunca se estabeleceu a partir de uma pretensão de conhecimento claramente definida, o que significava, sobretudo, que não precisava excluir categoricamente qualquer pretensão de conhecimento demasiado abrangente ou excêntrica. “*Intellectual history*” e “*history of ideas*” no âmbito anglo-saxão, assim como a “*histoire des mentalités*”, pressupunham, em geral, a existência de uma esfera distante e independente da história factual, o que de antemão limitava sua fascinação e seu potencial cognitivo em comparação com a história dos conceitos. A força de atração dos estudos históricos de Michel Foucault, ao contrário, pode ter residido para muitos leitores na recusa programática de pretensões de referência ao mundo (sob o conceito de “discurso”) e na possibilidade de se adquirir conhecimento através da história (sob o conceito de “genealogia”).

Pode-se considerar essa indecisão excêntrica e duplamente constitutiva da história dos conceitos, tal como fez parte da configuração dominante das ciências humanas de língua alemã no fim do século XX, como um *deficit* filosófico, um “pensamento a meio caminho”, por assim dizer, do ponto de vista de uma comparação internacional. Ao mesmo tempo, inde-

25. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XXVIII.

pendentemente das consequências de um *deficit* desse tipo para a história dos conceitos, pode-se dizer que, em face das alternativas claramente definidas com as quais a epistemologia do Ocidente já se confrontava há um século, qualquer constatação unilateral, ou posição que se decidisse por uma ou outra possibilidade, nesse meio-tempo, parece muito mais cega do que as indecisões da história dos conceitos.²⁶ Os novos “realismos” e “construtivismos” não encontram sempre novos adeptos ao recalcarem ou ativamente negligenciarem a experiência das deficiências dos realismos e construtivismos anteriores?

Uma terceira dimensão, irrefletida, ao menos na forma oficial da institucionalização da história dos conceitos, veio à luz quando nos referimos à frase “ser, que pode ser entendido, é linguagem”. O ser que não se torna linguagem e tampouco pode tornar-se linguagem fora a princípio programaticamente excluído pela história dos conceitos (mediante referência metonímica à “metaforologia” de Blumenberg), e, no decorrer do tempo, essa decisão parece ter se endurecido em um *habitus* irreversível. Esse *habitus*, segundo a avaliação de Anselm Haverkamp, teria preparado o caminho para a “barbárie” de uma concentração nos “acontecimentos transmitidos” que, através da exclusão do a-linguístico, abriu para a geração de participantes da guerra uma possibilidade de conciliação cômoda.²⁷ Mesmo que não se trate de uma decisão político-ideológica, “o *habitus* de ‘manter em latência’ a história nacional”, desvendado por Haverkamp, dificilmente pode ser negado — e em nenhum outro lugar foi tão eficaz quanto nas obras criadas pela prática de uma história dos conceitos.

26. Devo essa observação a uma conversa com a minha colega Laura Wittman.

27. Anselm Haverkamp, *Latenzzeit. Wissen im Nachkrieg*, Berlim, 2004.

A concentração exclusiva naquilo que se constitui pela linguagem, cujas motivações são totalmente diferentes das do “*linguistic turn*”, sem dúvida também foi o consenso básico e, portanto, a condição de sucesso do grupo de trabalho que marcou e tanto inspirou a cena acadêmica alemã por mais de duas décadas, sob o nome sintomático, à luz das nossas reflexões, de “poética e hermenêutica”. O nome indicava o círculo epistemologicamente fechado de documentos linguísticos e sua apreensão interpretativa. Os integrantes mais influentes da “poética e hermenêutica” participaram, quase sem exceção, de projetos de história conceitual, e é inegável como ambos os empreendimentos foram bem-sucedidos em restabelecer a ligação da cultura alemã com diversas tradições do pensamento e da arte ocidentais após a catástrofe e o isolamento do nazismo e o pós-guerra. Claro que isso aconteceu — objetaria Haverkamp, a meu ver com razão — ao preço de manter-se latente aquele passado que nunca chegou a residir nos volumes dos colóquios de “poética e hermenêutica” e nos dicionários de história conceitual, mas que, segundo a formulação conscientemente tautológica de Haverkamp, “permanece porque escapou — e permanece”. Em todo caso, pode-se relatar um momento de ruptura no sentido oposto, um momento que comprova que o silêncio era mais uma convenção do que um programa — e esse é um momento que as gerações posteriores devem guardar na lembrança como algo excepcional e fulgurante. Esse momento se deve a Reinhart Koselleck.

Em um encontro do grupo “Poética e hermenêutica” em meados dos anos 1970, Koselleck apresentou sob o título “Terror e sonho” um esboço intitulado “Experiências do tempo no Terceiro Reich”.²⁸ As fontes de Koselleck eram protocolos dos sonhos de judeus alemães do início da dominação nacional-

28. Cf. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, p. 278-299.

-socialista e da situação existencial final dos campos de extermínio. Koselleck mostrava que os pesadelos dos anos 1930 tornavam-se sonhos de felicidade e salvação no além quanto mais as chances de sobrevivência dos sonhadores caíam a zero.

A evidência interna das chances de sobrevivência que se manifestava na relação espontânea dos prisioneiros com os seus sonhos não era mais comensurável com a frequência estatística do extermínio das câmaras de gás. Desse modo, negou-se aos exterminados o sentido final, o sentido da vítima; o absurdo tornou-se evento. (p. 293)

Koselleck esbarrou no limite absoluto dos acontecimentos transmitidos porque semanticamente comunicáveis, um limite que ele (e justamente essa reserva foi decisiva) não procurou ultrapassar ou mesmo desfazer.

A experiência e a vivência das vítimas não podiam ser vinculadas a nenhum horizonte de sentido do período posterior e deveriam permanecer um assombro sem comunicação. Restavam ao historiador a possibilidade e a obrigação de referir o “absurdo” dos últimos momentos de vida das vítimas do nazismo. Isso também significava que o discurso da narrativa histórica, voltado para a explicação e a compreensão, deveria ser substituído por um gesto meramente dêitico e (na medida do possível) pela descrição exata no modo presente:

Por isso é recomendável proceder não apenas diacrônica, mas também sincronicamente, não apenas explicar *post eventum*, mas mostrar *in eventum* [*sic*] o quê, como acontecia. Pode-se supor que a singularidade e o caráter extraordinário tornem-se especialmente nítidos, o que não quer dizer que os fatores que condicionam um evento sejam únicos. (p. 297)

Eu estava presente quando Koselleck apresentou na sala de reunião hexagonal da fundação Bad Homburger Reimer suas

reflexões que desafiavam frontalmente a latência do pós-guerra — e testemunhou a recusa irritada e nervosa da maioria dos seus colegas de geração. A latência enrijecera em uma convenção, tanto institucional quanto intelectual, na qual não se podia tocar.

4

De que modo os meus trabalhos de história conceitual — reimpressos graças à simpática sugestão de Raimar Zons — ilustram o contexto acadêmico e histórico-cultural apresentado anteriormente? Como já disse, gostaria de aproveitar a breve apresentação dos meus ensaios para responder à pergunta formulada no início: o que exatamente chegou ao fim nos dicionários monumentais de história conceitual e morreu nas pirâmides do espírito? Ou, dito de outra forma, mais à vontade: o que explica o súbito esmorecimento do entusiasmo pela história dos conceitos nos anos 1990? Se, ao concluir, vinculo o problema aos meus artigos, de modo algum tenho a pretensão de uma visão analítica particularmente aguçada ou de uma competência reflexiva superior. Eu estava tão convencido da importância inquestionável da história dos conceitos quanto a maioria dos demais autores do gênero. E, na medida em que escrever histórias de conceitos é tarefa extraordinariamente difícil e trabalhosa, é improvável alguém dedicar-se a ela tantas vezes sem acreditar em sua importância.

Como a história dos conceitos “Moderno”, “Pós-moderno”, “Filosofia”, “Estilo”, “Expressão” e “Medida” pode ajudar no entendimento do rápido fim do movimento da história dos conceitos? Nos parágrafos finais de cada um dos meus textos, que naturalmente remetem ao tempo presente da sua composição, descubro hoje uma convergência surpreendente. A partir dessa convergência, que jamais busquei, creio ser possível

fazer uma descrição do nosso presente como ambiente epistemológico distinto. É possível que a configuração do nosso presente tenha levado ao desaparecimento de determinadas premissas do movimento da história dos conceitos.

Começo minha retrospectiva com a história dos conceitos “moderno/modernidade”, que foi escrita no início dos anos 1970. Nela constato, durante o século XIX, um encurtamento progressivo dos intervalos de tempo designados pela palavra “moderno”, confirmando, assim, a tese de Koselleck relativa à aceleração do tempo. No início do século XX, esse desenvolvimento alcança um ponto extremo, e final, com a substituição do conceito “moderno” pela metáfora da “vanguarda”, tirada da linguagem militar. Artistas e intelectuais que quisessem ser “atuais” tinham de pretender “estar à frente do seu tempo”. Como a metáfora, rapidamente transformada em conceito, não permitia maior exacerbação semântica, a história do conceito “moderno” continuou a desenvolver-se, não no âmbito de uma continuidade de transformações, mas de um espectro crescente de variações. Meu artigo acaba, nesse sentido, com a análise da tópica espacial, altamente flexível, do “*in/out*”.

O ensaio escrito trinta anos depois sobre o conceito “pós-moderno” não resultou, como se poderia esperar, em uma continuação do conceito “moderno”. Pois na ascensão verdadeiramente meteórica da síndrome pós-moderna a partir dos anos 1970 não se revela uma variação nova da dinâmica temporal da modernidade, ou seja, da dinâmica do “período histórico moderno”, que então já se compreendia como um fenômeno histórico. “Pós-moderno” aparece, de um modo muito mais fundamental, como um sintoma do colapso das condições e tópicos, sob as quais se desenvolveu o período histórico moderno. Mesmo quem estiver decidido, por razões normativas, a não abrir mão do projeto da “modernidade” poderia interpretar a “pós-modernidade” como sintoma da emergên-

cia de uma tópica temporal alternativa. Koselleck havia mostrado que a modernidade se constituía por meio da assimetria entre um passado, que se deixa para trás como espaço de experiência e que se acredita poder usar interpretativamente para orientação, e um futuro, que se aproxima como espaço de experiência aberto, de múltiplas possibilidades. Entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, o presente — que Baudelaire chamara de um “mero momento de passagem” — tornara-se sobretudo a dimensão na qual o sujeito que age se constitui escolhendo constantemente entre futuros possíveis. No âmbito do cronótopo da pós-modernidade, pelo contrário, o futuro parece fechado a todos os prognósticos ou disposições para agir, ao passo que o passado, no sentido intelectual e mesmo material — quicá como excesso de possibilidades —, permanece presente. Não conseguimos mais “deixar o passado para trás”. Entre um futuro fechado e passados não mais evanescentes, o presente ampliou-se, transformando-se em uma zona de simultaneidades.²⁹

Quais podem ter sido as consequências da emergência do cronótopo pós-moderno para o trabalho de história conceitual? Em primeiro lugar, o tempo pós-moderno não é mais um fator inexorável de mudança. O presente não está mais a postos, para ser substituído, e frequentemente superado, por novos presentes. Ao mesmo tempo, a relação para com um passado arrebatadoramente presente deixou de ser necessariamente uma relação mediada por “acontecimentos transmitidos”, ou uma “história” da qual se podem extrair “leis” do desenvolvimento relevantes para prognósticos. A força intelectualmente motivadora do que chamei de segunda dimensão da história dos conceitos (a indefinição da esperança de se

29. Ver a respeito disso a minha descrição “Die Gegenwart wird [immer] breiter”, *Merkur* 629/930, 2001, p. 769-784.

poder aprender com a história) está hoje esmorecida. Sobre tudo a forma de autorreferência humana que a tradição da modernidade europeia chamou de “sujeito” ou “subjatividade” está perdendo, com a ampliação do “presente” clássico moderno, o contexto que a pressupunha. Em vez de em constante transição, sentimo-nos encerrados em um presente complexo, que abarca todos os passados e recusa o futuro, e em relação ao qual parece não estar mais à nossa disposição qualquer perspectiva externa. Se estiver correto, como Rolf Reichart e eu tentamos mostrar, que para o “*philosophe*” do Esclarecimento, como precursor do “intelectual” do século XX, a possibilidade de uma perspectiva externa como perspectiva crítica *par excellence* era crucial, então teríamos de concluir (e confirmar essa impressão) que, no presente ampliado da pós-modernidade, torna-se cada vez mais difícil sustentar a pretensão de uma competência analítica superior — sobretudo em relação ao passado experimentado como “História”.

Entretanto, o que se perdeu não foi apenas a possibilidade de uma excentricidade produtiva do sujeito clássico. Como não estamos mais enredados na especificidade de presentes estreitos (como constantemente no âmbito do cronótopo “tempo histórico”), a identidade torna-se uma tarefa que se impõe quase exclusivamente à autoestilização e autodescoberta. Como demonstra a história do conceito “expressão”, o imperativo da autodescoberta exacerbou quase ilimitadamente as culturas da autoexpressão como instrumento de busca de identidade, enquanto, na conclusão da história do conceito “estilo”, o imperativo da autoestilização (“*self-fashioning*”) aparece como complemento e finalização da autodescoberta.

Não é preciso uma força de imaginação teórica extraordinária para se chegar à tese de que o assim chamado “construtivismo” é o equivalente epistemológico do *habitus* inexorável da autodescoberta e da autoestilização. O furor e a miséria de

uma cultura e de um presente, no qual qualquer opção pensável faz parte de um individualismo ilimitado, mostra-se até mesmo na história mais recente que reside em outra dimensão do conceito “medida”. Hoje em dia, até mesmo o sentido de “medida” deve, por princípio, ser submetido à determinação pessoal. Ao mesmo tempo, parece haver aqui indícios de um ponto de virada. Em um presente amplo de simultaneidades, no oceano das opções livres, na viscosidade de todos os significados, emerge claramente uma necessidade de contenção. Talvez seja inerente à semântica da própria palavra que “medida” (“*Mass*”) tenha se tornado nas últimas décadas um ponto de referência para a demanda por obrigatoriedade e objetividade. Essa tendência pode ser associada, tanto do ponto de vista sociológico quanto da crítica da cultura, com os novos fundamentalismos religiosos, mas também com diversas tendências de um novo “realismo” filosófico.³⁰ Talvez seja mais difícil do que parece à primeira vista determinar se há de fato uma convergência entre neorrealismo filosófico e fundamentalismo religioso. Pois os fundamentalistas buscam amparo em visões do mundo e valores, ou seja, em dimensões que eram plenamente acessíveis à história dos conceitos. Já ao novo realismo filosófico importa, sobretudo, o imediatismo da percepção sensorial na qual se deposita a esperança de poder assegurar-se do estar-em-um-mundo-concreto. No plano do significado, isso se expressa, no máximo, de forma mediada, em sintomas da transformação e da inovação.

O fato de hoje existirem posições de um novo realismo filosófico que tenham atraído atenção não levou ao desaparecimento de todas as variantes do construtivismo. A cena filosófica mudou na medida em que o aguçamento da contradição

30. Ver a respeito disso o meu esboço “Diseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität”, *Merkur* 677/678, 2005, p. 749-760.

entre “construtivismos” e “realismos” fez com que se sentisse a obrigação de optar por uma das alternativas. Se essa descrição do nosso presente epistemológico for pertinente, isso significa que a dimensão antes oculta da história dos conceitos se dissolveu. Pois, como indecisão constitutiva entre pretensão de referência ao mundo e a sua renúncia, essa dimensão da história dos conceitos era inconciliável com a pressão para o estabelecimento de uma das alternativas epistemológicas. Creio que por isso os dicionários e trabalhos de história conceitual hoje parecem estar mais claramente do lado da “história das ideias” do que era o caso no período do seu apogeu. O que morreu nas pirâmides do espírito foram, portanto, as esperanças intelectuais de que a comunicação semântica entre presente e passado (os famosos acontecimentos transmitidos) fosse uma fonte potencial de experiência e de que os conceitos pudessem alcançar uma realidade não semântica. Será que a relação das ciências humanas na Alemanha com a história alemã entre 1933 e 1945 também irá mudar? Certamente, essa história nunca apareceu de forma tão inegável e diversa no nosso presente amplo de simultaneidades. A possibilidade de “subsumi-la” a um evento transmitido ou simplesmente deixá-la desaparecer nunca foi tão remota quanto após a reformulação do “tempo histórico”. Talvez, por isso mesmo, seja tão maior do que nos anos 1960 ou 1970 o número de vozes que insistem em que a relação dos alemães com o seu passado incômodo precisa se normalizar (independentemente daquilo que se queira dizer com essas reivindicações). Nesse terceiro sentido e nessa dimensão, parece (felizmente, podemos acrescentar) ter esgotado a possibilidade (de manter o passado em latência) que muito provavelmente contribuiu para a fascinação pela história dos conceitos na Alemanha.

Finalmente, diante de todas essas circunstâncias, não deveria fazer parte da nossa agenda intelectual substituir, ou

ao menos complementar, a prática da história conceitual pela metaforologia? Tal exigência implicaria que ainda nos encontramos em um cronótopo em que passados diferentemente evocados são constantemente substituídos. No entanto, referi-me ao esmorecimento, não ao desaparecimento, da história dos conceitos porque, na amplitude e na complexidade do novo presente, opções passadas nunca se perdem totalmente. Certamente, histórias dos conceitos continuarão a ser escritas no futuro, mas não com as mesmas esperanças e o mesmo entusiasmo que tinham um quarto de século atrás. Em compensação, cresceram a fascinação e o interesse acadêmico por realidades que se presentificam, mas não são conceitualmente apreensíveis pela linguagem. A metaforologia ressurgiu, hoje, entre as possibilidades analíticas e filosóficas de nos abirmos para essa dimensão. Nela, a tradição do movimento da história dos conceitos poderia, como potencial intelectual, manter-se presente e, ao mesmo tempo, chegar ao fim.



PRESENÇA NA LINGUAGEM OU PRESENÇA CONTRA A LINGUAGEM?*

“Da linguagem para a lógica — e de volta”, título da palestra inaugural de Ruediger Bubner para o Congresso de Hegel em 2005, apresentava uma semelhança estrutural com o movimento que aqui sugiro e procuro (conforme fui convidado a fazer). Partindo da linguagem, tentarei chegar a algo que não é linguagem; depois, pretendo retornar à linguagem a partir daquilo que não é linguagem. Aquilo que não é linguagem, em meu ensaio, será algo que vim a chamar de “presença”.

Dividirei a apresentação desse simples movimento de ida e volta em três partes. A primeira parte contém quatro premissas que nos levarão da linguagem à presença:¹ (a) elas representam a explicação mais breve possível daquilo que me incomoda e critico dentro da tradição hermenêutica; (b) essa crítica esclarecerá as minhas noções de “metafísica” e de uma “crítica da metafísica”; (c) essas noções, por sua vez, justificarão meu emprego da palavra “presença”; e (d) a distinção tipológica por mim sugerida entre “cultura de presença” e “cultura de sentido”. A segunda parte da minha breve reflexão traçará um caminho (ou uma variedade de caminhos) de volta para a

* Tradução de Markus Ediger.

1. Essas premissas são expostas e explicadas em detalhe muito maior em meu livro: *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford, 2003 (a tradução alemã é intitulada *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt, 2004) [ed. brasileira, *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio; 2010]. Para uma discussão sobre uma possível posição dessa reflexão sobre a presença nos debates filosóficos atuais, ver meu ensaio “Diesseits des Seins. Über eine Sehnsucht nach Substantialität” em *Merkur* 677/678, 2005, p. 749-760.

linguagem descrevendo seis modos pelos quais a presença pode existir na linguagem ou, em outras palavras, seis modos pelos quais a presença e a linguagem podem vir a se amalgamar (a metáfora da amalgamação indica uma relação em princípio difícil, não “natural”, entre presença e linguagem). Esses modos são: linguagem como presença; presença no trabalho filológico; linguagem como causadora de experiências estéticas; a linguagem da experiência mística; a abertura da linguagem para o mundo; e literatura como epifania. Na terceira parte retrospectiva, indaguei se esses seis tipos de amalgamação entre presença e linguagem nos levaram a um horizonte de questões e problemas semelhantes àquele que Martin Heidegger tentou resolver quando, nas fases tardias de sua filosofia, passou a usar, com uma insistência cada vez maior, a evocação metafórica da linguagem como “casa do Ser”.

1

Quando meus colegas, os críticos e teóricos literários, falam de “linguagem”, eles normalmente pensam em algo que exige “interpretação”, em algo que nos convida a atribuírmos significados bem circunscritos às palavras. Como alguns outros críticos literários e, creio eu, sobretudo filósofos da minha geração (dentre os quais Jean-Luc Nancy talvez seja o mais franco),² também me cansei dessa via intelectual de mão única, fundamentada e sustentada por uma compreensão limitada, porém totalizante, da hermenêutica. Por muito tempo, vivenciei o absolutismo de todas as variedades de filosofia da

2. Ver, sobretudo, seu livro *The Birth of Presence*, Stanford, 1993 (alguns outros exemplos contemporâneos dessa tendência são mencionados e discutidos em *Production of Presence*, p. 57-64) [ed. brasileira, *Produção de Presença*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010, p. 81-89].

virada pós-linguística como uma restrição intelectual, e encontrei pouco consolo naquilo que gosto de caracterizar como o “existencialismo linguístico” da desconstrução, isto é, os constantes lamento e melancolia (em suas infinitas variações) pela suposta incapacidade da linguagem de se referir aos objetos do mundo. Seria realmente a função central da literatura, em todas as suas formas e tonalidades diferentes, chamar incessantemente a atenção do leitor para a visão mais do que familiar de que a linguagem não possui referente, como Paul de Man parecia insinuar sempre que escrevia sobre a “alegoria da leitura”?

Espero que tenha conseguido resumir de forma adequada os principais sentimentos e motivos que me levaram a fazer parte de outro movimento dentro das humanidades que possui a fama (talvez até merecida) de estar “desgastado”. Estou falando da “crítica da metafísica ocidental”. Pelo menos posso afirmar que a minha maneira de usar o termo “metafísica” é mais elementar e, portanto, diferente de seus significados dominantes na filosofia contemporânea. Quando uso a palavra “metafísica”, pretendo ativar o significado literal da palavra: algo que se encontra “além do meramente físico”. Quero apontar para um estilo intelectual (prevalecente nas humanidades de hoje), que permite apenas um único gesto e um único tipo de operação, ou seja, “ir além” daquilo que é visto como “superfície meramente física” e, assim, encontrar “além ou por baixo da superfície meramente física” aquilo que se crê ser de verdadeira importância, isto é, um significado (que, a fim de enfatizar sua distância da superfície, é muitas vezes chamado de “profundo”).

Meu distanciamento da “metafísica” nesse sentido leva em consideração e insiste na experiência de que o nosso relacionamento com objetos (e com artefatos culturais em particular) nunca é apenas um relacionamento de atribuição de

significado. Enquanto usarmos o termo “coisas” para nos referirmos àquilo que a tradição cartesiana chama de “*res extensae*”, viveremos e estaremos cientes de um relacionamento espacial com esses objetos. Objetos podem estar “presentes” ou “ausentes” para nós, e, se estiverem “presentes”, eles ou estão mais próximos ou mais distantes dos nossos corpos. Chamando-os de “presentes”, então, no sentido original do termo latino “*prae-esse*”, estamos dizendo que os objetos estão “à nossa frente” e são, portanto, tangíveis. Proponho não associar nenhuma outra implicação com esse conceito.

Baseado, porém, na observação histórica de que certas culturas — como, por exemplo, a nossa própria cultura “moderna” (independentemente de como, exatamente, entendemos o termo “moderno”) — apresentam uma tendência maior do que outras de ignorar a dimensão da presença e suas implicações, proponho uma tipologia (no sentido tradicional weberiano) de “culturas de sentido” e “culturas de presença”. Aqui estão algumas das implicações (inevitavelmente binárias, e sem que isso me deixe constrangido) que sugiro estabelecer.³ Primeiro, em uma cultura de sentido, a forma predominante da autorreferência humana sempre corresponderá ao esboço básico daquilo que a cultura ocidental chama de “sujeito” e “subjetividade”, isto é, ela remeterá a um observador incorpóreo que, de uma posição de excentricidade diante do mundo dos objetos, atribuirá significados a esses objetos. Uma cultura de presença, por sua vez, integrará igualmente as existências espiritual e física à sua autorreferência humana (pense, como ilustração, no motivo da “ressurreição espiritual e física dos mortos” do cristianismo medieval). Dessa distinção inicial

3. Para uma versão mais desenvolvida dessa tipologia, ver *Production of Presence*, p. 78-86 [ed. brasileira, *Produção de presença*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010, p. 104-114].

segue, em segundo lugar, que, em uma cultura de presença, os seres humanos se consideram parte do mundo dos objetos e não são ontologicamente separados dele (isso pode ter sido a visão que Heidegger pretendia recuperar com “ser-no-mundo”, um dos seus conceitos-chave em *Ser e tempo*). Em terceiro lugar e em um nível de maior complexidade, dentro de uma cultura de sentido, a existência humana se desdobra e se realiza em constantes e contínuas tentativas de transformar o mundo (“ações”), baseadas na interpretação dos objetos e na projeção de desejos humanos sobre o futuro. Esse ímpeto para a mudança e a transformação está ausente nas culturas de presença em que os seres humanos apenas desejam inscrever o seu comportamento naquilo que consideram ser estruturas e regras de uma dada cosmologia (aquilo que chamamos de “rituais” são sistemas para esse tipo de tentativas de corresponder aos sistemas cosmológicos).

Agora deixarei de lado essa tipologia porque creio que tenha cumprido a função que lhe atribuí dentro do contexto mais amplo do meu argumento: queria ilustrar que, por um lado, a linguagem nas culturas de sentido abrange todas as funções que a filosofia moderna de descendência europeia pressupõe e discute. Por outro lado, os papéis que a linguagem pode exercer em culturas de presença (ou em um mundo visto da perspectiva da cultura de presença) são muito menos óbvios. Os seis tipos de “amalgamações” entre linguagem e presença, aos quais me refiro na segunda parte do meu texto, pretendem apresentar uma resposta multifacetada a essa pergunta.

2

O primeiro paradigma é a *linguagem, acima de tudo a linguagem falada, como uma realidade física*, que enfatiza o aspecto em relação ao qual Hans Georg Gadamer se referiu como

“volume” da linguagem, diferenciando-o do seu conteúdo proposicional ou apofântico.⁴ Como realidade física, a linguagem falada não toca e afeta apenas o nosso sentido auditivo, mas nosso corpo como um todo. Assim, apercebemo-nos da linguagem em seu modo menos invasivo, isto é, bastante literal, como leve toque do som sobre nossa pele, mesmo que não entendamos o suposto significado de suas palavras. Essas percepções podem ser agradáveis e até desejáveis — nesse sentido, todos nós sabemos como certas qualidades da poesia recitada podem ser compreendidas mesmo sem conhecimentos da linguagem usada. Assim que a realidade física da linguagem adquire uma forma, forma esta que precisa ser conquistada contra seu *status* de objeto temporal em sentido próprio (“*ein Zeitobjekt im eigentlichen Sinn*”, de acordo com a terminologia de Husserl), dizemos que ela possui um “ritmo” — um ritmo que podemos sentir e identificar, independentemente do significado “transportado” por essa linguagem.⁵ A linguagem como realidade física que possui uma forma, isto é, a linguagem rítmica, cumpre uma série de funções específicas. Ela pode coordenar os movimentos de corpos individuais; pode contribuir para um desempenho melhor da nossa memória (pense nas rimas com as quais costumávamos aprender algumas regras básicas da gramática latina); e, ao supostamente diminuir o nível de nossa vigilância, pode (como afirmou Nietzsche) ter um efeito “inebriante”. Certas culturas de presença até atribuem uma função encantatória à linguagem rítmica, isto é, a capacidade de evocar a presença de objetos au-

4. Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie*, org. Carsten Dutt, 3. ed., Heidelberg, 2000, p. 63.

5. Essa descrição é baseada em meu ensaio “Rhythm and meaning”, em *Materialities of Communication*, org. H. U. G. e K. Ludwig Pfeiffer, Stanford, 1994, p. 170-186 (versão original em *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt, 1988, p. 714-729).

sentes e de causar a ausência de objetos presentes (essa era, de fato, a expectativa associada aos feitiços medievais).⁶

Um segundo tipo de amalgamação bem diferente entre presença e linguagem se encontra nas *práticas fundamentais da filologia* (em sua função original de curadora de textos). Em um pequeno e recente livro,⁷ argumentei que, ao contrário da imagem do filólogo, suas atividades são pré-conscientemente motivadas por desejos primários que podemos descrever como desejos da (completa) presença (e entendo que o desejo da “presença completa” é um desejo sem possibilidade de ser realizado — e é precisamente isso que o transforma em desejo sob o ponto de vista lacaniano). A coleção de fragmentos textuais, nesse sentido, pressuporia um desejo profundamente reprimido de, em um sentido bastante literal, comer aquilo que sobrou dos antigos papiros ou manuscritos medievais. Um desejo de incorporar os textos em questão (de vivê-los como um ator) pode ser uma das explicações para a paixão de produzir edições históricas (comum aos diferentes estilos filológicos) — pense, por exemplo, em um ato tão básico como “recitar” um poema de Goethe e descobrir que ele só rimará se você o recitar com um sotaque frankfurtiano (bastante forte). Finalmente, ao preencher as margens de páginas manuscritas ou impressas, comentários eruditos podem referir-se a um desejo físico de plenitude e exuberância. Seria muito difícil (se não impossível) destrinçar detalhadamente esses casos de entrelaçamento entre ímpetos de presença e

6. Ver minha análise de alguns feitiços antigos do alto-alemão (“The charm of charms”, em *A New History of German Literature*, org. David Wellbery et al., Cambridge, Mass., 2004, p. 183-191.

7. *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*, Urbana e Chicago, 2003 (a tradução alemã é intitulada *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, Frankfurt, 2003).

ambições eruditas. Mas o que importa para mim nesse contexto é a intuição de que esses ímpetos convergem, muito mais do que imaginamos normalmente, em várias formas do trabalho filológico.

Se seguirmos, como pretendo fazer pelo menos em relação à cultura ocidental atual, a sugestão de Niklas Luhmann de uma caracterização da experiência estética (Luhmann, dentro dos parâmetros de sua filosofia, tentou descrever as especificidades da “comunicação” dentro do “sistema de arte” como sistema social), então *qualquer tipo de linguagem capaz de causar uma experiência estética* se manifestará como um terceiro caso de amalgamação entre presença e linguagem. Para Luhmann, a comunicação no sistema de arte é uma forma de comunicação dentro da qual a percepção (puramente sensória) não é apenas uma pressuposição, mas um conteúdo transmitido, junto com um significado, pela linguagem. Essa descrição corresponde a uma experiência de poemas (ou de ritmos de prosa literária) que chama nossa atenção pelos aspectos físicos da linguagem (e suas possíveis formas) que, em outros contextos, tendemos a ignorar. Mas, ao contrário da opinião há muito tempo prevalecente (e ainda dominante) nos estudos literários, não acredito que as diferentes dimensões da forma poética (isto é, ritmo, rima, *estanza* etc.) funcionem de modo que elas sejam subordinadas à dimensão do significado (como sugere, por exemplo, a chamada “teoria da sobre-determinação poética”), conferindo contornos mais fortes a configurações semânticas complexas. Em vez disso, vejo as formas poéticas empenhadas em uma oscilação com o significado, no sentido de que um leitor ou ouvinte de poesia nunca consegue dirigir toda a sua atenção para ambos os lados. Esse é o motivo pelo qual uma prescrição cultural na Argentina proíbe dançar um tango sempre que este apresentar uma letra. Pois a coreografia do tango como dança, com sua assimetria entre os passos

masculinos e femininos, contra a qual a harmonia precisa ser conquistada a cada momento, é tão exigente que requer uma atenção completamente voltada para a música — que inevitavelmente seria reduzida pela interferência de um texto que desviaria parte dessa atenção.

A experiência mística e a linguagem do misticismo são o meu quarto paradigma. Referindo-se constantemente à sua própria incapacidade de representar a intensa presença do divino, a linguagem mística produz o efeito paradoxal de estimular imaginações que parecem tornar palpável essa mesma presença. Na descrição de suas visões, Santa Teresa de Ávila, por exemplo, usa imagens altamente eróticas sob a permanente condição de um “como se”. Para ela, o encontro com Jesus é “como se estivesse sendo penetrada por uma espada” e, ao mesmo tempo, ela se sente “como se um anjo emergisse de seu corpo”. Mas, em vez de entender essas formas de expressão literalmente — “literalmente” como a descrição de algo, isto é, de uma experiência mística que verdadeiramente excede os limites da linguagem —, tanto a visão secular como a visão analítica entenderão a própria experiência mística como efeito da linguagem e dos seus poderes inerentes de autopersuasão.

Ainda outro modo de amalgamação pode ser descrito como *abertura da linguagem para o mundo dos objetos*. Inclui textos que substituem o paradigma semiótico da representação por uma atitude dêitica que usa as palavras para apontar para objetos, em vez de usá-las como representações dos objetos. Substantivos se transformam, então, em nomes próprios porque parecem ignorar a dimensão sempre totalizadora dos conceitos e criam uma conexão individual, pelo menos temporariamente, com objetos individuais. Os poemas-objeto (*thing-poems*), de Francis Ponge, empregam e cultivam esse potencial da linguagem. Recentemente, tive uma impressão semelhante ao ler um esboço autobiográfico do grande físico

Erwin Schroedinger,⁸ cuja obsessão pela precisão descritiva parece ter rejeitado o efeito da abstração inerente a todos os conceitos. No texto de Schroedinger, os substantivos parecem estar ligados a objetos individuais e assim começam a funcionar como nomes próprios, produzindo uma impressão textual que estranhamente lembra os feitiços medievais. De outra forma, certas passagens dos romances de Louis-Ferdinand Céline parecem estar especificamente abertas ao mundo dos objetos. O ritmo da prosa imita o ritmo dos movimentos ou dos eventos a serem evocados e assim estabelece uma relação analógica com esses movimentos e eventos que também contorna o princípio digital de representação. Enquanto os poemas de Ponge e o esboço autobiográfico de Schroedinger parecem estender-se a objetos no espaço, os textos de Céline parecem propensos a ser afetados por objetos e a ressoar com eles.

Finalmente, quem estiver familiarizado com a tradição do século XX da Alta Modernidade conhece a reivindicação, de importância central principalmente para a obra de James Joyce, de que *a literatura pode ser o lugar da epifania* (uma descrição mais cética talvez preferisse falar da capacidade da literatura de produzir “efeitos de epifania”). Na terminologia teológica, o conceito de epifania refere-se à aparição de um objeto, de um objeto que requer espaço, um objeto que está ausente ou presente. Para uma concepção de linguagem que se concentra exclusivamente na dimensão do significado, epifanias, nesse sentido bem literal, e textos precisam ser separados por uma relação de heteronomia. Mas se considerarmos, como venho sugerindo em toda essa série de exemplos, a fenomenologia da linguagem como realidade física e, com ela, seu potencial encantatório, então a convergência entre literatura e

8. Erwin Schrödinger, “Autobiographical sketches”, em *What is Life?*, Cambridge, 1992, p. 165-187.

epifania se apresenta de forma muito menos bizarra. Aceitar que momentos de epifania de fato ocorrem, mas sob condições temporais específicas, que Karl Heinz Bohrer caracterizou como “subitaneidade” e “distanciamento irreversível”,⁹ pode ser uma maneira contemporânea de mediar entre nosso desejo de epifania e um ceticismo moderno que esse desejo não consegue dissipar por completo.

3

Ao passar pelos seis modos de amalgamação entre linguagem e presença, percorremos a distância entre dois extremos que o título do meu ensaio tenta identificar. Começamos voltando nossa atenção para a presença física da linguagem que é sempre dada, mas que, na cultura moderna, é sistematicamente ignorada ou até mesmo excluída, e chegamos a reivindicar que a linguagem pode produzir epifanias, reivindicando essa que evoca uma situação e uma conquista excepcionais que precisam ser arrancadas, por assim dizer, da estrutura do funcionamento normal da linguagem — e até mesmo ir contra ela. Certamente, dentro da crescente complexidade dos nossos diferentes paradigmas, as diferentes relações entre linguagem e presença não obedecem ao modelo estrutural dos dois níveis “metafísicos” que distingue a “superfície material” da “profundidade semântica”, o “primeiro plano negligenciável” do “segundo plano significativo”. O que, então, poderia servir como modelo alternativo que nos permita analisar as oscilações, mais tensas do que harmoniosas, entre linguagem e presença em toda a sua variedade?

9. Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt, 1981; e *Der Abschied. Theorie der Trauer*, Frankfurt, 1996.

Dado que eu acredito em uma convergência entre o conceito de “Ser” de Heidegger e a noção de “presença” que usei aqui,¹⁰ reconheço uma promessa em sua descrição da “linguagem como casa do Ser”, promessa essa, porém, cuja realização pode muito bem significar um distanciamento daquilo que Heidegger pretendia dizer com essas palavras. Existem quatro aspectos em sua metáfora que me interessam especificamente. Ao contrário de sua compreensão corriqueira, quero destacar, em primeiro lugar, o fato de que uma casa torna seus habitantes mais invisíveis do que visíveis. Nesse exato sentido, a linguagem não é tanto uma “janela”, não é a expressão da presença com a qual a linguagem possa ser entrelaçada. Contudo, em segundo lugar, entendemos uma casa como promessa (se não garantia) da proximidade entre aqueles que nela habitam. Pense, por exemplo, na linguagem do misticismo. Talvez ela não torne o divino completamente presente, e certamente não é uma expressão do divino. Mas, ao lermos textos místicos, alguns de nós nos sentimos próximos do divino. Em terceiro lugar, o que mais aprecio na metáfora da “linguagem como casa do Ser” é sua denotação espacial. Diferentemente do clássico paradigma hermenêutico da “expressão”¹¹ e sua implicação-padrão de que tudo que é expresso precisa ser puramente espiritual, a compreensão da linguagem como “casa do Ser” (ou como casa da presença) nos faz imaginar que aquele que reside na casa possui “volume” e, portanto, compartilha do *status* ontológico dos objetos.

10. Ver *Production of Presence*, p. 65-78 [ed. brasileira, *Produção de presença*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010, p. 91-104].

11. Ver os esboços para uma história desse paradigma em meu ensaio “Ausdruck” em *Ästhetische Grundbegriffe*, org. Karlheinz Barck et al., Stuttgart, 2000, v. I, p. 416-431.

Isso, porém, não significa que eu entenda o conceito de Heidegger de “Ser” como um retorno — talvez um pouco constrangido — à “coisa-em-si” (*Ding an sich*). Antes, acredito que o conceito de “Ser” aponta para um relacionamento entre os objetos e o “ser-aí” (*Dasein*) em que o “ser-aí” não mais concebe a si mesmo como algo excêntrico, ontologicamente separado dos objetos e de sua dimensão. Em vez de romper nosso relacionamento com os objetos, como a “virada linguística” sugeriu que fizéssemos, a “linguagem como casa do Ser” (a linguagem em suas múltiplas e tensas convergências com a presença) seria então, finalmente, um meio pelo qual poderíamos esperar uma reconciliação entre o “ser-aí” (*Dasein*) e os objetos do mundo.

É de todo realístico (ou simplesmente ilusório) acreditar que essa reconciliação entre o “ser-aí” (*Dasein*) e os objetos possa, algum dia, vir a acontecer? Não me sinto confiante o bastante para arriscar uma resposta a essa pergunta. Para mim, porém, vale a pena refletir sobre o fato de que, na situação cultural contemporânea, estou longe de ser o único intelectual que faz esse tipo de pergunta,¹² pergunta essa que, alguns anos atrás, teria soado tão ingênua que ninguém ousava fazê-la. Agora, o desejo de recuperar uma proximidade existencial com a dimensão dos objetos pode muito bem ser uma reação ao nosso cotidiano contemporâneo. Mais do que nunca, ele se transformou em um dia a dia de realidades apenas virtuais, em um dia a dia em que as tecnologias de comunicação nos concederam onipresença e assim eliminaram o espaço da nossa existência, em um dia a dia em que a presença real do mundo se encolheu e se transformou em presença na tela — a nova onda

12. Para outras vozes que ecoam essa preocupação, ver a edição especial de 2005 da revista *Merkur*, dedicada a novas buscas intelectuais da realidade.

de *reality shows* nada mais é do que o sintoma mais tautológico e hiperbolicamente impotente desse desenvolvimento.¹³

Para aqueles entre nós que acreditam que as posições da virada linguística representam a última sabedoria filosófica, esse desejo da presença do mundo deve parecer um desejo contra um entendimento filosófico melhor. Mas a falta de crença na possibilidade de que um desejo possa ser satisfeito não implica, é claro, que ele necessariamente desaparecerá mais cedo ou mais tarde (muito menos ainda que esse desejo seja insensato). Qual, então, seria uma relação viável com a linguagem para aqueles que acham implausível aquilo em que eu acredito, ou seja, que a linguagem pode (de novo) ser o meio de reconciliação com os objetos do mundo? A resposta é que eles podem continuar a usar a linguagem para apontar, e até mesmo enaltecer, aquelas formas de experiência que mantêm vivo o nosso desejo de presença. O que, é claro, sugere que é melhor sofrer com um desejo não realizado do que perder o desejo por completo.

13. Para descrições mais detalhadas que focam os efeitos existenciais das novas tecnologias de comunicação, ver meu ensaio "Gators in the Bayoo. What we have lost in disenchantment?", a ser publicado em *The Re-enchantment of the World: secular magic in a rational age*, org. Joshua Landy e Michael Saler, Berkeley, 2006.

PERDA DO COTIDIANO. O QUE É “REAL” NO NOSSO PRESENTE?*

1

Desde a sua aparição nas telas há cerca de dez anos, os *reality shows* estão entre aquelas formas da indústria do entretenimento às quais os intelectuais reagem adotando duas atitudes opostas. Ou descobrem neles um sintoma acentuado da decadência supostamente inigualável do seu presente ou apresentam-se como “fãs” e, muitas vezes, desenvolvem teorias para justificar o seu entusiasmo — teorias para transformar o entusiasmo, a princípio encenado prazerosamente como um vício inofensivo, em prova da superioridade da sua inteligência. No entanto, é impossível dizer de supetão que é a “realidade” que fascina centenas de milhões de espectadores. Pois as cenas nunca correspondem a uma realidade que de fato exista do lado de fora da tela. Antes, o gênero organiza situações que, de acordo com as regras do jogo, encurtam ou dilatam o tempo e colocam times¹ em uma competição direta ou mediada, mas sempre passível de documentação e regulada por pontuações. Grande parte do tempo de transmissão é dedicada à caracterização dos locais onde a respectiva competição acontece, sejam eles apresentados como exóticos ou racionais. Seus participantes efetivos nunca são atores, mas representantes mais ou menos típicos dos mais variados grupos sociais. Mais do que

* Tradução de Luciana Villas Bôas.

1. No original, emprega-se o anglicismo “*teams*” e põe-se entre parênteses o seguinte comentário: “a palavra inglesa, nesse meio-tempo, substituiu por toda parte o seu equivalente alemão que para muitos ouvidos deve soar sexista”. A palavra alemã para time, “*Mannschaft*”, é derivada de “*Mann*” (homem). [N.T.]

tudo, os *reality shows* produzem situações extremamente dramáticas, em parte agressivas, em parte frustrantes e, às vezes, realmente perigosas para os participantes. Por essa razão parecem particularmente irreais para o espectador apenas eventual. Os participantes tornam-se, assim, vítimas potenciais, e não são poucos os espectadores que os observam com um tipo de interesse que se dedica, em geral, às cobaias de experimentos científicos.

2

A que necessidade satisfazem os *reality shows*? Será que são indícios de uma perda, historicamente específica, na cultura do nosso presente? Estas perguntas remetem a um paralelo esclarecedor dos primórdios da história da televisão. Após inaugurar em março de 1935 o primeiro programa de televisão a ser transmitido regularmente, o governo nacional-socialista alemão encomendaria, poucos anos depois, uma pesquisa por amostragem para compreender por que era tão baixo o interesse pelos aparelhos de televisão vendidos a preços abaixo do custo. A resposta que recebeu foi, surpreendentemente, unânime: os potenciais espectadores temiam que a nova mídia destruísse a noite de lazer cotidiano com o círculo de familiares ou amigos. Passada apenas uma década, e tendo como ponto de partida os Estados Unidos, os aparelhos de televisão conquistaram os consoles das salas de estar, e os programas de televisão de fato substituíram a vida familiar tradicional. “Seriados sobre famílias” (junto com *quiz-shows*) tornaram-se as primeiras fórmulas de sucesso da mídia que, após longo período de incubação, finalmente vingava. Seriados como “Father knows best” (que avivavam os tempos pregressos alemães sob o título um tanto ontológico “O pai é o melhor”) ou as “famílias televisivas” Schoelermann e Hesselbach (que transmitiam

o colorido local de Hamburgo e Frankfurt) não se voltavam absolutamente para ações extraordinárias que intrigassem os espectadores. Antes, reproduziam aquilo que do lado de cá da tela haviam destruído: o cotidiano mediano da vida das famílias medianas de classe média. Este exemplo da história da televisão sugere a tese de que os nossos *reality shows* também reproduzem o que o ambiente repleto de mídias envolvendo a existência humana recalcou. Mas o que exatamente perdemos? A complexidade do conceito *reality* nos leva a supor que a perda é mais fundamental e, por isso, também mais difícil de se definir do que a perda da vida em família no início dos anos 1950. Essa perda parece atingir uma esfera de nossas vidas que não se pode identificar pela alusão a fenômenos individuais.

3

Suspeito que o sucesso dos *reality shows* esteja ligado ao sentimento que se acentua desde o início do século XX na sociedade ocidental e, nesse meio-tempo, global de que perdemos a nossa realidade ou — o que seria uma descrição alternativa do mesmo sentimento — não sabemos qual das diversas realidades que se apresentam para nós é a “nossa própria”. Claro que essas considerações não nos levam muito adiante em relação à pergunta sobre a perda à qual responderiam os *reality shows*, apenas a deslocam para outra zona de significado. Afinal, que queremos dizer quando usamos o conceito “realidade”? Uma famosa citação do artigo sobre expressionismo de Gottfried Benn, escrito em 1933, pode nos ajudar a dar um passo adiante:

Realidade — conceito demoníaco da Europa — felizes apenas aquelas épocas e gerações nas quais havia uma [realidade] inquestionável, que profundo o primeiro estremecimento da Idade Média com a dissolução da [reali-

dade] religiosa, que abalo fundamental desde 1900 com a destruição da realidade das ciências naturais, que se fizera “real” por 400 anos. Nova realidade — como visivelmente a ciência só podia destruir a anterior — olharam para dentro de si mesmos ou para trás.

Podemos reconhecer que Benn estava mais do que familiarizado com o problema da incerteza em relação à realidade, e as premissas para a sua atenuação, tamanho o seu mau humor ao reagir ao ensaio de Borries’ von Muenchhausen que celebrava um novo entusiasmo pelo real como solução certa para a crise de consciência. De resto, para Benn, era evidente que diferentes conceitos de realidade, como premissas de experiência do mundo, haviam se sucedido ao longo da história. Isso significa que uma eventual perda da realidade no nosso presente, caso possamos discerni-la, teria de ser definida como uma etapa específica de exacerbação no decorrer de uma longa sequência histórica de desilusões da realidade.

4

No início dos anos 1960, o filósofo Hans Blumenberg apresentou uma proposta notável para a reconstrução dessa história na qual distinguia entre quatro “conceitos de realidade”, ou seja, quatro premissas de experiência da realidade, de complexidade crescente, no período que se estendia da Grécia Antiga ao presente: o conceito antigo de realidade de “evidência momentânea”, ou seja, uma situação em que a experiência da realidade foi marcada por uma intuição infalível de certeza; o conceito de realidade da Idade Média, “garantida” por Deus e frequentemente reconstruída por intrincadas deduções do pensamento; o conceito de realidade do início dos tempos modernos de um “contexto coerente” (“*stimmiger Kontext*”) segundo o qual se consideravam reais todas as experiências que se con-

formassem com um mundo que se considerasse já apreendido; e, finalmente, o conceito de realidade que se constitui “na experiência da resistência”, na realidade como “o que para o sujeito é inassimilável” (“*dem für das Subjekt nicht Gefügigen*”). Somente com o terceiro conceito de realidade, o de um contexto coerente, tornou-se possível imaginar uma pluralidade de mundos. Mas somente com o quarto conceito de realidade — e isso é decisivo para a questão que perseguimos —, o de uma “resistência experiencial”,² os conceitos de “realidade” e “verdade” apartaram-se de tal forma que, dessa divergência, pôde surgir um *páthos* específico do real. Pois quando só se alcança o real indiretamente como “resistência”, ou, por assim dizer, “sintomatologicamente”, mediante a impressão de que não se ajusta às possibilidades humanas de conhecimento, a esperança de dominar a realidade ainda não se apagou definitivamente, mas certamente a esperança de verdade como contemplação do real.

5

Sob os auspícios de uma confiança evanescente na verdade, o real tornou-se a dimensão na qual a existência humana quer se agarrar para afastar o medo de estar sem orientação ou cercada de vazio no mundo.

Ao mesmo tempo, ainda durante a pré-história da divergência entre verdade e realidade, desenvolveu-se outra história — movida justamente pelo medo da perda de verdade e realidade — da qual emergiram, por volta de 1900, o conceito e o sentimento do cotidiano como uma esfera do real vivida em

2. Trata-se aqui da expressão “*erfahrener Widerstand*”, que se refere a uma resistência que é da ordem da experiência. A melhor tradução seria “resistência experimental”, não fosse a sua conotação usual. [N.T.]

conjunto e submetida em conjunto ao controle, uma esfera do real que prometia mais amparo existencial do que segurança intelectual. No começo da história desse conceito de realidade está o mundo do início dos tempos modernos,³ caracterizado como a realidade de um “contexto coerente consigo mesmo”, na qual o ser humano (no papel de “sujeito”) compreendia-se como observador, intérprete e, finalmente, formador do mundo das coisas (objetos). Os experimentos de Galilei Galileu que conduziram à descoberta e à descrição matemática da força da gravidade são emblemáticos dessa situação histórica. Desde o início o esquema “sujeito”/“objeto” trouxe a preocupação de que a distância que tornava precária qualquer certeza de conhecimento pudesse se imiscuir entre os seus respectivos polos. No século XVII, pensadores como Denis Diderot, Pierre Gassendi e Claude Adrien Helvetius reagiram a essa preocupação com experimentos de pensamento que poderiam fortalecer a convicção de que os sentidos humanos estariam em condição de oferecer uma imagem adequada da realidade — por exemplo, são suficientes os sentidos que restam a um cego ou surdo para que ele possa orientar-se no mundo? A transição do conceito de realidade de “contexto coerente” para “resistência experiencial”, que se prolonga do início dos tempos modernos até o nosso presente, pode ter desencadeado no começo do século XIX um *habitus* mais complexo de observação, no qual o ser humano como observador do mundo inevitavelmente observa-se a si mesmo no ato da observação (Niklas Luhmann o chamou, sem especificação histórica, de “observador de segunda ordem”). Entre os novos problemas que

3. A expressão “*frühe Neuzeit*”, que corresponde ao período chamado de “*early modern*” em inglês, refere-se, em geral, ao período entre a Alta Idade Média e a Revolução Francesa, começando com o “longo” século XVI. [N.T.]

surgem com a emergência do observador de segunda ordem estava o reconhecimento de que a apropriação do mundo pelos sentidos (percepção) quase nunca se pode traduzir sem perda na apropriação do mundo pelos conceitos (experiência). E disso acabou surgindo o hábito de considerarem-se como particularmente “reais” as percepções que contrapunham aos conceitos uma resistência notável.

6

Esse contexto explica por que em meados do século XIX Karl Marx queria ser um “materialista” e acusava Hegel de ter fundado a sua filosofia sobre o conceito de “espírito”. Esse também era o contexto no qual Leland Stanford, o magnata de estradas de ferro, anunciou em 1891, nos “Opening Exercises” da universidade (cujo nome era uma homenagem a seu filho, morto prematuramente), que seus formandos iriam adquirir “uma visão clara e prática das coisas reais do cotidiano”, enquanto o primeiro reitor, um ictiólogo, dedicou o seu discurso exclusivamente ao ideal da “verdade absoluta”. Desde então, associam-se no conceito de cotidiano e de realidade cotidiana o motivo da “resistência”⁴ do real e a afirmação de que esse quadro é a dimensão determinante da existência humana individual e coletiva. Até hoje a cotidianidade⁵ e seus conceitos de realidade são associados, geralmente em oposição polêmica ao mundo “puramente espiritual” dos intelectuais, com a vida do corpo e a dimensão do espaço, não apenas com a tempora-

4. O termo aqui empregado não é “*Widerstand*”, mas “*Widerständigekeit*”, designando, portanto, a qualidade de resistência, algo como resistencialidade. [N.T.]

5. Traduza “*Alltag*” como cotidiano e “*Alltäglichkeit*” como cotidianidade. [N.T.]

lidade fundada na consciência. No início do século XX, apesar de privilegiar questões relativas à temporalidade, a filosofia de Henri Bergson, cuja popularidade ia muito além do mundo acadêmico, já enfatizava isso. Três décadas mais tarde, Martin Heidegger sublinhou em *Ser e tempo* a importância do espaço para a sua “ontologia existencial”, cuja pretensão de realidade procurou corroborar colocando programaticamente “cotidianidade do existir” (“*Alltäglichkeit des Daseins*”)⁶ e “cotidianidade mediana” em primeiro plano. Heidegger empregava o conceito de cotidiano de um modo oposto e igualmente típico para o início do século XX. Associava a “forma cotidiana da existência” com o pronome impessoal “se” (“*Man*”),⁷ com uma tendência humana para a inércia que leva a jogar a responsabilidade pela existência individual nos outros coletivamente. Portanto, Heidegger criticava o que, em outros contextos, era uma das conotações positivas do conceito de cotidiano. Neles, o cotidiano não está à disposição do indivíduo, mas constitui um quadro de referência obrigatório para a sua existência, “socialmente construído” e articulado no tempo e no espaço. Era praticamente uma consequência lógica dessas premissas que o conceito de cotidiano, e tudo que se subordinava a ele como sendo sua referência, se tornasse aquele horizonte no qual era possível afastar o medo crescente da perda da realidade. O fato de as fantasias dos “situacionistas” franceses apostarem não na destruição do capitalismo, mas na “revolução da vida cotidiana” é um indício do papel central que a dimensão do cotidiano, entendida como conceito de realidade, havia alcançado na sociedade do século XX.

6. Também pode ser traduzido como “cotidianidade do estar-aí”.

7. Trata-se da partícula indeterminadora do sujeito em alemão, correspondente ao “on” em francês ou ao “se” em português.

Será, então, que estamos vivendo em um mundo que finalmente se libertou do antigo e — é tentador dizer — venerando medo da perda da realidade? Estaríamos vivendo em um mundo de virtualidades que eliminou aquela forma de cotidiano, ou melhor, a forma de cotidiano de outrora, já que toda forma social de normalidade pode ser definida como cotidiano? E qual seria o preço de uma vida sem aquele cotidiano que era o nosso quadro de referência? Hoje consideramos como “real”, no sentido de não questionável, apenas fenômenos que não são diretamente acessíveis aos nossos sentidos: moléculas, vírus ou processos bioquímicos, porque são microscópicos demais para a nossa capacidade de percepção, ou a economia mundial, o buraco na camada de ozônio ou o Universo, porque a sua grandeza e a sua complexidade extrapolam o nosso entendimento. Confiamos na ciência como fiadora da realidade e da nossa esperança de controlar esses fenômenos e, além disso, esperamos que coloque à nossa disposição procedimentos de visualização, cujos efeitos naturalmente jamais confundiríamos com a “própria realidade”. Justamente a premissa de que nada depende da nossa experiência imediata da “própria realidade” tornou-se hoje, mais do que uma sabedoria filosófica, um lugar-comum. A “resistência à experiência imediata”, como critério de verdade, foi substituída pela “impossibilidade da experiência imediata”. Pois se houver um novo cotidiano da classe média de hoje nas nações industriais (se essa noção tradicional de classe média ainda fizer sentido), então, ele se realiza diante das telas dos computadores, ou seja, em uma fusão da consciência humana com o *software* que torna a realidade visível. A importância do espaço está atrofiada nesse mais recente mundo cotidiano, porque outras consciências, cujos portadores se encontram a distâncias imensas, colocam eletro-

nicamente à disposição de qualquer consciência individual, sem gasto de tempo ou dinheiro considerável, uma gama ilimitada de informações. Observação semelhante também se aplica às mercadorias, não apenas porque nunca foi tão fácil encomendá-las eletronicamente, mas também porque os mercados da classe média global se estabeleceram em um equilíbrio quantitativo quase ideal entre renda e necessidades. A par disso, desenvolve-se entre as gerações mais jovens um equilíbrio qualitativo, sob a forma de uma disposição para aceitar ofertas eletrônicas de experiência como equivalentes da experiência direta pelos sentidos. Essa disponibilidade de meios para a satisfação fácil e imediata tornou-se uma regra e estende-se inclusive ao passado. Mais do que nunca podemos evocar momentos do passado por meio de arquivos e produtos da indústria da nostalgia, que transformou o nosso presente em uma presença dilatada de simultaneidades e desacelerou nossa impressão do ritmo do tempo histórico. Esse novo cotidiano de modo nenhum confirmou o receio de Heidegger em relação ao enfraquecimento do indivíduo pelo pronome impessoal “se”. Antes, as mídias eletrônicas conferem às consciências individuais o poder de construir, a partir dos elementos que colocam à sua disposição, os seus próprios mundos.

8

O individualismo extremo tornou-se, assim, um fenômeno de massa do nosso tempo. Seu preço reside no fato de que a disponibilidade fácil da realidade está vinculada à expectativa há muito internalizada de nos termos permanentemente à disposição. Claro que os usuários têm liberdade para empregar as novas mídias e tecnologias, sobretudo *e-mail* e telefones celulares, como dispositivos de mão única, ou seja, exclusivamente para a expansão das próprias possibilidades de disponibiliza-

ção. Exigências éticas explícitas para fazer-se também disponível existem, mas, pelo menos por enquanto, ainda podem ser facilmente ignoradas. Mais fortes são os vícios provocados pelos mais novos dispositivos de realidade. Ignorar chamadas e *e-mails* recebidos é tão difícil para nós quanto adiar nossas próprias chamadas e *e-mails*. Um dos maiores emblemas da realidade, cada vez mais próxima de nós, são aqueles indivíduos que conversam no meio de uma multidão, em alto e bom som e, às vezes, gesticulando vivamente, com uma pessoa ausente — os quais, para nós, mais velhos, parecem, em um instante de pavor, casos de emergência psiquiátrica. O ambiente social, seja como direito de outros indivíduos à privacidade imperturbável ou como ameaça à própria privacidade, não existe mais para o indivíduo eletrônico. Será que essas figuras inseparáveis dos seus celulares corporificam o triunfo do individualismo de massa? Quem esgota as possibilidades da vida *on-line* torna-se, em grande medida, independente das estruturas temporais do cotidiano de outrora e dos locais de encontro socialmente determinados: não só do escritório, do supermercado e da agência bancária, mas também do cinema e do jantar compartilhado em casa. Como recentemente me explicou uma funcionária da Silicon Valley durante um voo, é perfeitamente possível ir morar com o namorado na Cidade do México e continuar a realizar seu trabalho no norte da Califórnia. O indivíduo eletrônico não precisa mais se preocupar com o espaço e, assim, economiza tempo. Só que nunca conseguimos usar com a eficiência desejável o tempo que ganhamos, porque a nova obrigação de estar constantemente disponível nos mantém em um estado de excitação e mobilização permanentes que destrói a nossa concentração. O princípio duplo da disponibilidade ativa e passiva neutralizou nosso temor de perder o contato com a realidade. Mas, por enquanto, as consequências da liberdade que ganhamos

com isso nos sobrecarregam. Precisamos da compensação televisiva dos *reality shows* porque a nossa mais recente realidade não nos oferece as resistências e os quadros de referência do físico e do social, do espaço, tempo e acaso, dos quais a natureza humana parece depender. Ou será que tudo isso não passa de dificuldade de adaptação daqueles contemporâneos que cresceram na realidade de outro presente?

ESTAGNAÇÃO: TEMPORAL, INTELECTUAL, CELESTIAL*

Os participantes de um colóquio caminham até um restaurante georgiano não muito longe do Kremlin onde pretendem jantar. Os colegas, dois moscovitas que conseguiram construir outra vida em Oxford e Nova York durante os últimos anos da União Soviética, fazem um pequeno *tour* histórico-cultural com o norte-americano. Aqui, dizem, viveu Maiakovski durante os primeiros anos após a Revolução Russa; lá, o jovem Pasternak. E, em 1957, em frente àquele armazém com o relógio mundial, com um orgulho infantil e ardente pela nossa pátria, acompanhamos a entrada em órbita do primeiro Sputnik. Andreij afirma que esse evento marcou o auge das sete décadas concedidas à república comunista para a realização de suas utopias. E quando, pergunta o americano, a crença original dos cidadãos soviéticos na realização de todas as promessas marxista-leninistas começou a se transformar em desânimo e derrotismo? Os dois anfitriões, que estão passando as férias em sua pátria, surpreendentemente concordam: foi só nos últimos anos de Brejnev que uma atmosfera pessimista começou a se propagar de forma repentina e rápida — ou até, talvez, só após a morte desse último secretário-geral do Partido Comunista ainda mais ou menos respeitado pela sociedade soviética —, naquela época, portanto, que internamente já era chamada de “período da estagnação”. O estrangeiro se surpreende com a resposta e ao mesmo tempo percebe que desconhece o porquê de sua surpresa. Ele realmente acreditava que o comunismo havia sido insuportável para os súditos, que o comunismo se pusera a salvar, desde as assim chamadas

* Tradução de Markus Ediger.

“farsas judiciais” stalinistas da década de 1930? Havia ele se esquecido do medo que se apoderara dos adultos em seu mundo ocidental diante da possibilidade de um domínio mundial da vitoriosa União Soviética no ano de 1956, após a Revolução Húngara, e em 1957, o ano do Sputnik? E não tinha ele, de forma bastante partidária, celebrado o fim da Guerra do Vietnã como vitória da solidariedade socialista sobre seu próprio país?

* * *

Outra estagnação muito menos dramática também se apoderara do pequeno mundo de sua existência profissional, do mundo das ciências humanas. Quando frequentava a escola, e ainda no fim da década de 1960, quando se tornou estudante universitário, os textos da filosofia e das literaturas eram descritos e interpretados apenas “em função de si mesmos”, ou de modo “imanente”, como se costumava dizer na época, guiado por uma inspiração “congenial” e não pelos passos de um método. Mas, de repente, enquanto os estudantes de Berkeley, Paris e Berlim começavam a confundir seu descontentamento intransitivo com o enfadioso mundo de seus pais com uma energia revolucionária, os “paradigmas” já iniciavam sua conquista dos recantos mais alienados da antiga universidade: o estruturalismo com sua aparente exatidão matemática, o formalismo cuja origem russa era equivocadamente considerada soviética, a teoria da recepção com sua promessa genuinamente social-democrática de dar ao leitor sua devida atenção. A estes logo se juntou uma filosofia das transformações na ciência, inventada por Thomas S. Kuhn, que explicava por que essas transformações deviam ser chamadas de “mudanças de paradigma”. Ilusões multiplamente influenciadas de “relevância social” se uniram à rígida seriedade da crença em

“métodos científicos”, e quando surgiu o medo de que o mundo talvez não dançasse de acordo com a música das ciências humanas, já se manifestavam as próximas teorias que, como o balanço de um pêndulo, apontavam para a direção oposta. Elas eram muito mais suaves, muito menos fixadas em métodos científicos, teorias essas que provinham principalmente da França e, por isso, eram chamadas de “*French Theory*” (no singular, insinuando um excesso de homogeneidade): Michel Foucault surpreendeu e acalmou seus leitores com a mensagem de que o poder (e muitas outras coisas) consistia em nada mais do que configurações “discursivas”; o “desconstrutivismo” de Jacques Derrida (e Paul de Man) declarou tabu qualquer distinção terminológica marcante e todos os argumentos claramente articulados, o que evidentemente encorajou seus discípulos a se comportarem como os iniciados de uma nova loja maçônica, embora nem sempre existisse clareza sobre o porquê da necessidade de evitar distinções e demarcações; a isso se juntou, importado da França apenas em doses homeopáticas, o neo-historicismo em sua relaxada alegria pela descoberta de que a historiografia nada mais era do que um gênero literário. Antes mesmo de os ideólogos mais renitentes terem a possibilidade de perguntar se Foucault, Derrida e o neo-historicismo não teriam traído as teorias e os valores da esquerda clássica, o cientificismo e a programática política voltaram a dominar o clima: “*Cultural Studies*” podia até ser uma mistura de ciências humanas que abrangia tudo e todos, mas o movimento prometia exatidão empírica e empenho na luta pelo reconhecimento de qualquer tipo de identidade. Pelo menos em termos acadêmicos, isso não era algo com que se brincasse, e nos “*Cultural Studies*” da Alemanha convergiu a convicção fundamentalista de que o futuro intelectual se encontrava em um foco voltado para as “mídias”, reunindo as perspectivas tanto de engenheiros como de consumidores

críticos. Essa verdadeira enxurrada de paradigmas aconteceu na década de 1980 — e desde então o balanço do pêndulo entre teorias “duras” e “brandas” estagnou, a produção serial de “paradigmas” estancou. Hoje, muitos livros notáveis (talvez em número maior do que nunca) são publicados pelas ciências humanas, os jovens colegas parecem cada vez mais bem formados, e os estudantes, cada vez mais diligentes. Projetos de pesquisa são incessantemente “criados” para eles, e pequenas cidades como Marbach am Neckar arquivam os legados de autores mortos e até mesmo de autores vivos para o passado do futuro. Tudo segue sua ordem extraordinariamente ordinária, mas ninguém saberia determinar com certeza o efeito dessa novidade excitante. Aquilo que caíra sobre as velhas gerações como avalanche de paradigmas e as despertara em rítmicas reações em cadeia agora se encontra pacificamente reunido nas bibliotecas e em casa, nas estantes, nas obras “teóricas”, tão distante um do outro como, aparentemente, também da vida.

* * *

O fato de as ciências humanas e o socialismo de Estado terem entrado em um estado de estagnação ao mesmo tempo se apresenta, à primeira vista, como um acaso grotesco. Mas é possível imaginar uma fonte de energia comum que os alimentou durante décadas e que agora secou. Essa fonte de energia pode ter sido o “historicismo”, aquela “construção social do tempo”, aquele “cronótopo” que surgiu no início do século XIX e que fez tanto sucesso como condição geral intelectual do comportamento e da ação, ao ponto de ser confundido com “tempo” e “história”, até que alguns historiadores com ambições filosóficas, Michel Foucault e, em especial, Reinhart Koselleck, começaram a historicizá-lo. Por volta de

1800 (ou, em uma visão um pouco mais flexível, no início daqueles anos entre 1780 e 1830, que Koselleck chamou de “*Sattelzeit*”,¹ “tempo de sela”), a prática de observar-se a si mesmo durante a observação do mundo² tornou-se parte habitual da vida erudita e intelectual. Entendemos, assim, como foi possível que surgisse a impressão de uma riqueza potencialmente infinita de “representações” ou “interpretações” para cada objeto do mundo que dependiam do ponto de vista dos múltiplos observadores. Esse perspectivismo transformou-se em um “*horror vacui*” epistemológico, ou seja, no medo de que os objetos do mundo estáveis e idênticos a si mesmos talvez não existissem diante dessa multiplicidade irreprimível de representações e interpretações. A solução, ou melhor, uma das soluções para esse problema, suficientemente poderosa para fazer com que o problema fosse completamente esquecido, foi a substituição do princípio da percepção do mundo como um espelho (uma e só uma representação/interpretação para cada objeto do mundo) por princípios narrativos da percepção do mundo — como a filosofia da história (também e principalmente em suas variações populares) ou o evolucionismo darwinista. Como essa conversão foi capaz de solucionar o problema? Discursos narrativos permitem a integração de uma multiplicidade de representações de objetos idênticos, eles são capazes de organizá-las em sequências e de apresentá-las como transformação, como efeito inevitável do tempo. Por isso, por exemplo, desde o fim do “*Sattelzeit*”, quando alguém perguntava pela Prússia, tornou-se necessário contar a

1. Ver nota 18, à p. 38.

2. Descrevo esse processo em maior detalhe no segundo capítulo do meu livro *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford, 2004, p. 21-50, em especial p. 38 ss [ed. brasileira, *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010].

história da Prússia; por isso especulações evolucionistas rapidamente se transformaram na melhor resposta à pergunta pela essência do ser humano.

Esse modo de vivenciar e querer vivenciar o mundo e seus objetos como movimento, como história dentro de histórias, serviu como fonte de energia que, no início do século XIX, reforçou a “curiosidade teórica”, despertada já desde o Renascimento, com uma inimaginável dinâmica política, econômica e cultural, e a levou a um estado de êxtase de inovação. Michel Foucault o chamou de “*historisation des êtres*”. Dessa nova interação logo nasceu um novo *topos* do passado, aquela imagem da história que chamamos de “historicismo” e em cujo centro se encontra uma autorreferência mais complexa do ser humano como ser intelectual e como princípio do movimento. Agora, a humanidade era vista como integrada no tempo, como Koselleck expressou de forma concisa, deixando constantemente para trás os seus passados como “espaços de experiência” e avançando para sempre novos futuros que consistiam em “horizontes de possibilidades”. Entre esses futuros e aqueles passados, o presente se manifestava apenas como “mero momento de transição”, e o presente assim vivenciado se transformou no *habitat* do sujeito cartesiano centrado puramente em suas funções de consciência. Seu papel era adaptar as experiências do passado às diferentes condições do presente e do futuro e escolher sempre novos projetos das possibilidades oferecidas pelo futuro para transformar o mundo. Essa é a operação que já os primeiros sociólogos do fim do século XIX descreveram como “agir” e que até hoje alguns filósofos entendem como essência da existência humana.

Tanto o socialismo como o capitalismo estipularam em seus tempos de glória o historicismo como cronótopo do progresso e, portanto, como premissa e recurso de motivação. Hoje, é claro, existem motivos para a suspeita de que o cronó-

topo do progresso já teria implodido há décadas, mesmo que continuemos a usá-lo nos discursos de nosso autoentendimento. No início da década de 1980, naquele tempo, portanto, em que um sentimento de estagnação começou a se apoderar dos cidadãos soviéticos e em que as ciências humanas ainda surfavam na última onda de sua euforia inovadora, e em que Jean-François Lyotard, por meio de seu manifesto *La Condition postmoderne*, de 1981, dirigiu a atenção crítica de inúmeros intelectuais para os “*grands récits*” como discursos totalizantes, implodiu uma premissa fundamental que se baseava no historicismo como prenúncio que, após 1800, se transformara na solução do problema da perspectiva e iniciara sua conquista triunfal como princípio energético da epistemologia e do cotidiano. Implodiu a premissa segundo a qual existiria apenas uma representação narrativa para cada objeto do mundo. De repente, ficou evidente que um potencial infinito de histórias possíveis sobre a Prússia, como também um potencial infinito de histórias sobre o desenvolvimento do *Homo sapiens*, poderia ser ativado. Creio que, com a implosão da premissa do historicismo, também aconteceu uma transição do *topos* historicista do movimento humano através dos tempos para um — por vezes angustiante — *topos* de paralisia temporal e de simultaneidade. Pois, no início do século XXI, o futuro de forma alguma se apresenta como horizonte de possibilidades aberto à ação humana. Agora, o futuro caiu sobre nós — quem conhece a Idade Média sabe dessas estruturas — sob a forma de cenários ameaçadores e imprevisíveis em seus detalhes. Basta pensar em *global warming*, na catástrofe nuclear ou nas possíveis consequências de um desequilíbrio demográfico cada vez mais acentuado. Enquanto esses cenários ainda não se tornam realidade, tentamos, no máximo, ganhar algum tempo, mas praticamente já deixamos de acreditar nas possibilidades de evitá-los de uma vez por todas. Ao

mesmo tempo, a fronteira entre passado e presente parece ter ficado mais porosa. Intelectuais alemães em particular gostam de celebrar essa alteração como mudança para algo difusamente melhor, para uma “cultura da memória”, mas as consequências problemáticas para um presente inundado pelos passados ainda não podem ser previstas. Talvez realmente não seja necessário, como disse Niklas Luhman certa vez, elevar cada chaminé de fábrica em Ostwestfalen ao *status* de monumento nacional que precisa ser conservado a qualquer custo. Entre aqueles futuros ameaçadores e um presente que não mais deixamos para trás, o “breve presente do qual mal nos apercebemos”, descrito por Charles Baudelaire em *Peintre de la vie moderne*, se transformou em um presente de simultaneidades cada vez mais amplo.³ Neste presente, não podemos mais esquecer nada de forma definitiva, e, em razão da nossa tendência de virar as costas para o futuro, por razões plausíveis mais do que boas, também não sabemos mais para onde devemos seguir. Este presente cada vez mais abrangente, em que o acúmulo de experiência chega até mesmo a ser um fardo, também já não pode mais ser o *habitat* histórico do sujeito cartesiano, o *habitat* da nossa autorreferência tradicional-moderna, fato que talvez explique o motivo da crescente intensidade com que, desde o fim do século XX, discutimos novas concepções de autorreferência (como a “reapropriação do corpo”, ou o “reencantamento racional do mundo”).⁴ O novo presente é, sobretudo, um presente cujo futuro específico converte a crença no progresso e em seus projetos ambiciosos em uma dispo-

3. Ver a descrição detalhada dessa situação em meu ensaio “Die Gegenwart wird immer breiter”, *Merkur* 629/630 (2001), p. 769-784.

4. “Rational Reenchantment” é o título programático — em oposição a Max Weber — de uma coleção de ensaios organizada por Joshua Landy e Michael Saller. *The Re-Enchantment of the World: secular magic in a rational age*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

sição subdepressiva de estagnação. A impressão da emergência desse novo cronótopo pode até ser contestada por estatísticas “objetivas” sobre cotas de renovação que conseguem manter ou até elevar seu nível, mas a questão aqui nada tem a ver com números ou valores empíricos. Trata-se do tempo como “forma de experiência”, como definiu Edmund Husserl, de uma construção social do tempo. Ela determina como estabelecemos uma relação entre as transformações que percebemos no nosso entorno e nós mesmos e nossas ações. Não indagarei os “motivos” dessa — postulada — mudança do cronótopo, assim como também não indaguei os “motivos” da emergência do historicismo no início do século XIX e de suas condições epistemológicas. Pois os contextos aos quais essas perguntas nos remetem são complexos demais para — sem recurso a pesquisas extensas e detalhadas — permitirem algo melhor do que respostas tautológicas.

* * *

Quanto à impressão de que as ciências humanas teriam chegado ao fim de um período de constantes mudanças de paradigmas, existe um desenvolvimento, que pôde ser observado há pouco tempo, que poderia convergir na implosão do cronótopo histórico e de suas consequências. As ciências humanas, como estrutura acadêmica e institucional, só existem há pouco mais de um século, enquanto suas disciplinas individuais, que hoje compõem as ciências humanas, remetem ao tempo do romantismo — mas dentro das ciências humanas sobreviveram uma motivação e uma autocompreensão que já existiam entre os filólogos da biblioteca da Alexandria helenística. É a motivação dupla da conservação dos documentos (em sua maioria textuais) contra a erosão material e contra o esquecimento, e é o ato de colecionar voltado contra a dispersão dos

documentos espalhados pelo mundo sob o teto de uma biblioteca ou no arquivo de uma disciplina. A lógica da tecnologia de comunicação eletrônica torna obsoletas essas duas funções por meio de uma visão do futuro em que todos os documentos textuais e não textuais que estão à disposição da humanidade podem ser consultados no monitor de cada *laptop*.⁵ Se essa situação se tornar realidade — e uma resistência real agora só poderá vir do lado jurídico —, ela praticamente não afetará a energia inovadora nas ciências humanas (mesmo que assuma uma das tarefas até então centrais às ciências humanas e com isso também diminua seu potencial de legitimação), mas a tomada das funções de conservação e coleção pela tecnologia eletrônica acentuará um problema que já fora prenunciado com a implosão do historicismo. Isso se deve à dificuldade de selecionar objetos para a nossa atenção concentrada sob condições de complexidade acentuadas e sem a orientação obtida por meio de previsões sobre o futuro. Desde os tempos da antiga retórica e até pouco tempo atrás, a *cópia*, a posse de um amplo cabedal de conhecimento, fazia parte das virtudes do grande orador. Hoje, o computador é aquele dispositivo que permite consultar um conhecimento de amplitude e profundidade antes inimagináveis — mas que também nos leva a perguntar para que todo esse conhecimento pode servir.

* * *

Assim, cria-se um novo tipo de intelectual que, graças ao seu domínio comprovado das tecnologias eletrônicas — mas também graças às pacientes leituras dos clássicos —, acredita saber onde encontrar resposta a qualquer pergunta. Ele parece ser a

5. Ver meu comentário "BibliothekohneBuch", em *FrankfurterAllgemeine-Zeitung*, 19 mar. 2008.

tardia realização daquele erudito pelo qual o general Stumm von Bordwehr, personagem tão querido dos leitores de *O homem sem qualidades*, de Robert Musil, procurava em vão na “biblioteca imperial de fama mundial” em Viena. O general pediu ao bibliotecário uma “compilação de todos os grandes pensamentos da humanidade”, mas o bibliotecário não pôde satisfazer o pedido do general, porque se via como bibliógrafo puro: “Senhor general, o senhor deseja saber por que conheço cada livro? Isso é fácil: porque não leio nenhum!” Assim como o bibliotecário, os nossos computadores também conhecem todos os livros, mas superam o bibliotecário-bibliógrafo porque — é como se eles tivessem “lido” os livros — “lembram” o conteúdo deles e os colocam à disposição do usuário competente de forma ordenada e selecionados de acordo com sua pergunta específica. Essa possibilidade talvez explique por que, em colóquios de ciências humanas de hoje, os participantes mais jovens conseguem impressionar seus antecessores com a profundidade de seu conhecimento específico para o problema em questão e, muitas vezes, com descobertas surpreendentes de textos desconhecidos. Mas a disposição para fazer uma síntese, a coragem de mudar a visão das coisas com uma tese e até mesmo o prazer encontrado na especulação diminuíram significativamente. Síntese, tese e especulação caíram em desgraça no mundo acadêmico, mesmo nos casos em que aqueles que ainda as prezam têm plena consciência de seu estilo e seu *status* de caráter não compulsório e não empírico. Os discípulos das maiores autoridades da atualidade ainda lhes perdoam esse tipo de excesso — mas não vão além disso. Na época em que aqueles que hoje estão prestes a se aposentar iniciaram suas carreiras, ou seja, nos grandes tempos do estruturalismo, da linguística e de Noam Chomsky, ouvia-se frequentemente a promessa — que muitas vezes soava como uma ameaça — de que em breve seria escrita uma “gramática” para este ou

aquele fenômeno cultural. Essas “gramáticas” deviam representar o ponto de convergência entre a contemplação da essência (*Wesensschau*) e a inovação. Nada é mais alheio aos jovens eruditos do que justamente esse tipo de ambição intelectual — e isso não é necessariamente um sintoma de decadência acadêmica.

* * *

Anteriormente, especulamos que, com o surgimento do cronótopo do presente amplo, o sujeito cartesiano clássico teria perdido seu espaço histórico específico de desenvolvimento. O sintoma ao qual nos referimos principalmente com essa tese eram os hoje tão frequentes esforços filosóficos e pseudofilosóficos de reintegrar elementos como corpo, espaço, presença e sensualidade ao termo tradicional do sujeito. Antes do início da modernidade, o corpo fazia parte da autorreferência desse sujeito, e agora voltou a ser parte dela. Mas a capacidade desse sujeito de imaginar o futuro de acordo com os cenários alterados por seu comportamento estaria bloqueada ou, no mínimo, significativamente reduzida. Para ele, a dimensão da ação, ou seja, a dimensão da transformação permanente e, portanto, da constante renovação do mundo passou a assumir um papel menos central do que aquele que costumamos ver na modernidade e que ainda pressupomos sem questionamento. Agora (dando continuidade à nossa especulação) outra tendência, que pode parecer arcaica aos nossos olhos, deveria assumir um papel mais predominante, tendência essa que tenta encontrar no mundo espacial e temporal — em recorrentes ciclos do conhecido — o lugar “certo” para o corpo e o espírito humanos, que tenta inscrever-se com corpo e espírito no mundo espaço-temporal.⁶ Isso seria uma forma daquela “ser no mun-

6. Ver *Production of Presence*, p. 80-86.

do” cuja análise se encontra no centro de *Ser e tempo*, de Heidegger. Chamamos de “rituais” aquelas instituições que possibilitam esse tipo de inscrição, e essa definição nos leva a perguntar se a mudança do *status* e das formas de produção de conhecimento no novo presente não acarretaria também uma mudança na função da cultura, sua transformação em esfera de rituais. Essa mudança de função colocaria a cultura em forte oposição à insinuação clássica de que a arte seria um agente permanente de irritação, provocação e transformação para a sociedade, precisamente em virtude da sua “autonomia” e da sua distância em relação ao dia a dia social.

* * *

Justamente na cidade do general Stumm von Bordwehr, o americano recentemente teve uma conversa com um filósofo que o lembrou da ideia de cultura como esfera de rituais. Os dois se encontraram para o jantar no terraço de um restaurante localizado no “Museumsquartier”, em Viena. O Museumsquartier se encontra próximo ao palácio imperial, o Hofburg, quase no centro da cidade, e sua extensão é comparável à extensão do Hofburg. O Museumsquartier é cercado de museus, teatros, salas de concerto e institutos dedicados a interesses artísticos e às suas reproduções na forma de disciplinas acadêmicas. Em uma típica noite de início de verão, lá, entre todos aqueles prédios ambiciosos (e, em alguns casos, realmente muito bonitos), havia um grande movimento de centenas, talvez milhares de jovens, mas também casais aposentados à procura da sua juventude, e também, é claro, profissionais na flor da idade buscando algum divertimento. Estavam sentados em bancos de mármore, conversavam amigavelmente, alguns discutiam, outros esperavam na fila para comprar ingressos e alguns estavam simplesmente comendo uma porção de batatas fritas ou um sanduíche que haviam trazido de casa. Certa-

mente, nesse dia qualquer, o rico governo austríaco teria todos os motivos para estar satisfeito consigo mesmo e concluir, com Goethe, que ali se encontrava “o verdadeiro céu do povo”, porque ali, no Museumsquartier, todos, os grandes e os pequenos, podiam desenvolver e vivenciar a sua existência humana (“Aqui é o verdadeiro céu do povo / Contentes, todos, grandes e pequenos, jubilam: / Aqui sou humano, aqui posso sê-lo”). Apenas o filósofo vienense parecia insatisfeito e até carrancudo. Contou que a prolongada visita que recentemente fizera a Nova York o decepcionara profundamente. Não encontrara nada valioso em termos de cultura, a ópera era convencional, as encenações de dramas eram comerciais e as apresentações das orquestras, desleixadas. Assim, retornara com a certeza — até edificante para seu sentimento patriótico — de que Viena era a capital mundial da cultura. Aqui, no meio do Museumsquartier, diante do seu *goulash*, o americano não sentia nenhuma inclinação de corrigi-lo, de partir para a defesa da sua pátria, mas também não estava disposto a concordar prontamente de maneira autocrítica. “Capital mundial da cultura me parece um pouco exagerado”, comentou ele amigavelmente, “mas capital mundial da cultura de eventos, isto, sim, seria uma fórmula adequadamente apreciativa para a Viena do presente.” Foi apenas quando ouviu sua própria frase que ele entendeu até que ponto o Museumsquartier realmente era o local de eventos culturais extáticos — é claro que a expressão “eventos culturais extáticos” soa um pouco como um oxímoro, já que os “eventos” do presente tendem a evitar o súbito arrebatamento característico do êxtase. A figura central da cultura do evento, continuou ele a associar, é logicamente o curador, e finalmente o americano veio a entender por que a expressão “fazer curadoria”, durante os últimos anos, havia feito uma carreira tão incomparavelmente rápida dentro da seção de cultura dos jornais alemães. Pois o curador é a con-

cretização, talvez a concretização mais perfeita, do novo intelectual, ele é um agente artístico que sabe onde encontrar certos conhecimentos e, em seu caso específico, onde encontrar objetos culturais específicos. A isso se junta sua capacidade de encenar no espaço conhecimento e objetos de tal forma que o público das exposições curateladas consiga encontrar o seu próprio lugar — em seu sentido espacial, literal — dentro da cultura, movimentando-se com atenção e, às vezes, até devoção entre os objetos expostos. O curador não se interessa pela inovação, essa dinâmica o deixa nervoso, mas pela qualidade da experiência a ser redescoberta por meio dos objetos acumulados durante os séculos. As programações dos teatros e das casas de ópera de Viena e das outras capitais culturais do Ocidente adaptaram-se a essa função há muito tempo. O número de peças, óperas e composições novas que vêm a ser apresentadas é reduzido ao mínimo, mas ainda consegue rebater a acusação de que os artistas contemporâneos não estariam recebendo o apoio que lhes é devido de acordo com a noção social-democrática de justiça. No centro da cultura de eventos, porém, encontram-se apresentações cada vez mais aperfeiçoadas dos clássicos, interessadas apenas em uma admirável perfeição e nas permanentes variações de eruditas nuances, mas não em ideias provocativas ou iconoclastas, alimentadas ainda pelo “Regie-Theater” de um passado recente. A última “produção” do *Cavaleiro das rosas* só pode ser verdadeiramente estimada por aquele que também teve tempo de assistir à série de encenações anteriores. As nuances de um mundo no qual o mesmo pode se repetir — esta é a fórmula do evento serial que determina a nossa cultura. Com a fórmula do retorno nuancado também se desfazem as hierarquias tradicionais de qualidade e pretensão. As melodias celestiais do rei da valsa, Johann Strauss, e o mundo de champanhe da opereta, além das óperas de Richard Strauss, até então negligenciadas pelo

repertório, estão prontos a ser redescobertos. Diante desse tipo de nivelamento democrático, o fato de que o *fanzone* do Campeonato Europeu de Futebol de 2008 foi construído entre o Hofburg e o Museumsquartier apresenta-se como uma alegoria nada surpreendente. A pessoa que criticar esse tipo de estruturas, seja por hábito adorniano ou até mesmo paixão política, revela-se completamente antiquada ou descaradamente elitista, o que, no mundo da União Europeia, talvez seja muito pior. Pois a arte jamais, como no início do século XXI, teve tantos admiradores verdadeiramente sinceros que não pertencem à burguesia intelectual ou até mesmo à “aristocracia cultural”. Hoje, a formação é um processo vitalício de educação que nunca é tarde demais para iniciar, e dá-se muito mais importância aos discursos e exercícios propedêuticos do que àquela antiga formação cuja interiorização, de certa forma osmótica, fazia parte da educação no lar. Isso lembra uma piada do ex-chanceler Helmut Schmidt, que sugere uma temporalidade segundo a qual o fim da formação e o início da aposentadoria se encontram em curso de convergência, mas lembra também a temporalidade infiltrada pelo *éthos* do descompromisso que encontramos no termo alemão *Lebensabschnittspartner*.⁷ Mas, independentemente de quão maliciosos sejam os comentários pelos quais nós, os intelectuais de ontem, lutamos — a nova realidade dominante, ou seja, a educação artística da cultura dos eventos excede em muito até mesmo os sonhos mais ousados dos idealistas alemães de 1800 —, isso faz com que muitos, se não todos, os preconceitos e contra-argumentos se tornem obtusos. Talvez o processo da educação artística permanente, da formação em direção a uma cultura de eventos, esteja prestes a suspender a “autonomia da

7. “Companheiro de uma fase da vida”, em oposição a “parceiro vitalício”, isto é, marido ou esposa. [N.T.]

arte”, identificada pelos idealistas e cada vez mais lamentada desde o século XIX, o que — entre aspas irônicas — corresponderia à realização de uma utopia central das vanguardas. Não afirmo que a “autonomia da arte”, tida como nobre, mas também lastimada por ser considerada uma limitação, esteja de fato suspensa, só porque “patrocinadores” locais e multinacionais estejam se esforçando ou até, por motivos de percepção pública, se obrigando a aumentar sua popularidade por meio de incentivos culturais. Escandalizar-se com isso ou até mesmo ver nisso algo notável soaria como a mais antiquada “crítica cultural”. Minha observação de uma possível suspensão da “autonomia da arte” refere-se a um possível desaparecimento da descontinuidade entre os múltiplos modos da experiência estética e o cotidiano econômico e político. Antigamente, arte e experiência estética formavam um mundo à parte do dia a dia, representavam uma alternativa — por vezes celestial — à narrativa da vida. Hoje, porém, o trânsito foi expulso dos centros das novas cidades, museus e salas de concerto são construídos de acordo com os planos de arquitetos famosos, e no espaço criado por eles os eventos jorram e inundam o presente amplo. Os prédios dos governos e as sedes dos bancos estão se retirando para as periferias e não são mais avaliados de acordo com sua função ou com critérios técnicos de segurança, mas (como, por exemplo, a recém-inaugurada embaixada norte-americana em Berlim) de acordo com o critério de uma nova estética da arquitetura urbana. Isso parece ser a realização espacial do fato pouco mencionado de que, pelo menos na Europa, a participação cultural está prestes a afastar formas de trabalho tradicionais do centro da vida do contribuinte. Talvez a estagnação não seja um preço alto demais para um progresso existencial e social tão grande.



GRACIOSIDADE E JOGO: POR QUE NÃO É PRECISO ENTENDER A DANÇA^{*1}

Meu tema será a pergunta se a dança é um jogo. Em outras palavras: é possível definir a dança como um jogo? Até onde se pode chegar com a descrição da dança por meio do conceito do jogo? Ou — e isso seria o outro lado da moeda — existe a esperança de diferenciar o conceito de jogo confrontando-o com o fenômeno da dança? Como cheguei a essas perguntas?

No início houve um mal-entendido, pelo qual assumo toda a responsabilidade. Hoje em dia, os *e-mails* sempre mostram grandes endereços no fim da tela. Quando recebi o primeiro *e-mail*, vi que o convite fora enviado pelo *Tanzquartier*. Minha primeira reação foi: o assunto, então, é o fenômeno da dança. Mais tarde, quando entendi que o tema deveria ser o conceito e as teorias do jogo, continuei me concentrando no tema da “dança”, porque, nesse meio-tempo, tinha reconhecido que existe uma série de assimetrias e tensões interessantes e tão fascinantes entre os conceitos de jogo e de dança que, no momento em que percebi que tinha errado no tema, decidi, mesmo assim, prosseguir com o tema errado.

Gostaria de dar dois ou três exemplos dessas assimetrias, falhas e tensões entre os conceitos de jogo e de dança. Primeiro exemplo: naturalmente, pode-se — e deve-se — definir a dança como *performance*. Entendo *performance* como movimento do corpo, percebido da perspectiva da cultura de presença, termo esse que, mais adiante, explicarei em detalhe. Ao contrário de outros tipos e grupos de *performance* — como,

* Tradução de Markus Ediger.

1. Esta palestra foi transcrita por Markus Mittmansgruber com a intenção de preservar, ao máximo, a dinâmica da fala livre.

por exemplo, os esportes coletivos —, a dança carece, pelo menos à primeira vista, do elemento da competição, do elemento do *ágon*. Não há necessidade de estruturar a dança por meio de regras que possibilitem a competição. Assim, mantém-se um conceito implícito de um jogo em que as regras mudam constantemente.

Segundo exemplo de uma falha ou assimetria: por um lado, a dança possui uma grande afinidade com o jogo. Mas quando a dança é associada à graciosidade e à graça, torna-se evidente, tanto em relação ao jogo quanto em relação à dança, que estamos tratando de fenômenos em que a participação de intenções subjetivas é apenas vaga ou está completamente ausente. Esse momento é comum à dança e ao jogo. Por outro lado, as regras são parte constitutiva do jogo, mas não são compatíveis com a dimensão da graciosidade da dança.

Um terceiro exemplo: as regras são a condição para que um jogo possa ser compreendido, ou seja, para que se possa compreender o objetivo do jogo. Se a dança não possuir regras nesse sentido, então precisamos perguntar — e retornarei a essa pergunta no fim deste artigo — pela postura que o espectador deve assumir diante da dança como alguém que a vê mas não pode entendê-la, porque o conceito clássico da compreensão e, com isso, filosoficamente falando, a tradição da hermenêutica não funcionam nesse caso. Existe motivo para a esperança de que a análise desse tipo de tensões e assimetrias talvez não nos leve a novos, brilhantes e incontestáveis conceitos de “dança” e “jogo”, mas que o acercamento do fenômeno da “dança” através do conceito de “jogo” e o acercamento do conceito de “jogo” através do fenômeno da “dança” nos ajudem a ver tanto o fenômeno da “dança” como o conceito de “jogo” em uma complexidade maior. Acredito que é nisso que consiste a busca das ciências humanas, e talvez de todas as

ciências: tornar o mundo mais complexo e, às vezes, também mais complicado. Essa complexidade provavelmente também nos ajudará em nossa reflexão sobre a postura que devemos assumir diante da dança.

Dividirei minhas reflexões em quatro partes: gostaria de começar com duas descrições, tendencialmente convergentes, do fenômeno da “dança”, “canonizadas” de modo completamente diferente. Cito, primeiro, o crítico de dança norte-americano Edwin Denby e, depois, Heinrich von Kleist, mais especificamente o seu ensaio *Sobre o teatro de marionetas*.

A segunda parte desta apresentação é aquilo que, no inglês norte-americano, chamaríamos de “*conceptual tool kit*”. Gostaria de oferecer-lhes uma série de termos que talvez ajudem a conferir uma complexidade maior ao conceito de “jogo” e ao fenômeno da “dança”. Primeiro, o termo do próprio “jogo”, depois o termo “ritmo”, o termo “música” e, em quarto lugar, a distinção entre cultura de sentido e cultura de presença. Em quinto lugar, volto minha atenção para o termo “graciosidade” segundo um viés heideggeriano e, por último, para o termo “voz”.

Na terceira parte, transicional e de importância central para minha apresentação, retorno ao motivo da assimetria entre o conceito de “jogo” e o fenômeno da “dança” a fim de integrar a assimetria de ambos em um paradoxismo de mais fácil manejo.

Por fim, partindo dos conceitos de “graciosidade” e de “energia da dança”, gostaria de levantar a pergunta sobre a postura a ser assumida pelo público diante da dança, caso realmente não seja possível compreender a dança. (Creio que devo pedir perdão por não estar usando uma apresentação de PowerPoint, mas, quando tento usar o PowerPoint, tudo dá errado. Além disso — e agora estou citando a minha família

—, palavras são a única coisa com que sei lidar sem que algo quebre. Por isso, confiarei unicamente no poder das palavras. Tampouco quero me desculpar por isso. De qualquer forma, o teor da palestra é relativamente abstrato e conceitual. Mas sabemos que conceitos também podem produzir algo parecido com um jogo e propiciar um prazer encontrado na complexidade conceitual.)

I

Para começar, tratarei de duas descrições canônicas do fenômeno da “dança”. Em primeiro lugar, da descrição de dança de Edwin Denby, que viveu de 1901 a 1983 e que, nos Estados Unidos, é frequentemente considerado o mais importante crítico de dança do século XX. Todos vocês já devem saber disso; eu, até recentemente, desconhecia esse fato. Quero salientar quatro elementos da apresentação do fenômeno da “dança” feita por Denby.

Primeiro, e esta é uma expressão surpreendente e interessante, Denby caracteriza a dança como uma sequência de passos em que, a cada passo, se perde e se recupera o equilíbrio.

Segundo, a concentração em tal sequência torna visível um potencial arcaico do homem. Pois a sequência de movimentos em que o passo perde seu equilíbrio para então recuperá-lo é uma forma arcaica de movimento, que, segundo Denby, já está presente no movimento animal: no galope dos cavalos, no pulo dos cangurus, mas também nas formas de movimento coordenado de coletivos animais — basta pensar na maravilhosa imagem das constantes mudanças no contorno de uma passarada. Às vezes, ela é estável, depois perde o equilíbrio para então, como uma faixa ao vento, encontrar um novo equilíbrio. Denby, porém, reconhece, com alguma fantasia, esse tipo de sequência também em pinturas rupestres

e ilustra, assim, que na dança, como forma de arte, sempre transparece também um ritual arcaico: algo pré-humano, próprio ao pré-*Homo sapiens*.

O terceiro elemento na descrição de Denby do fenômeno da “dança” é: aquilo que a cultura acrescenta a essa possibilidade arcaica e ainda não exclusivamente humana é o enquadramento do movimento pela música e pelos ritmos produzidos pelo ser humano. Denby parte da pressuposição de que, por meio desse enquadramento cultural, a sequência dos movimentos adquire uma energia específica — e provavelmente também uma euforia específica, uma euforia tanto por parte dos dançarinos quanto por parte do público. Quero ler uma breve citação que fala sobre isso: “*Keeping time isn’t the same thing as grace of movement.*”² (Manter o compasso não é a mesma coisa que graciosidade do movimento.) “*Keeping time*” refere-se, para Denby, à música e ao ritmo, enquanto “*grace of movement*” representa um movimento que independe da música.

*Animals, small children, and even adults moving without a beat but with a grace of dancing enjoy what they do and look beautiful to people who like to watch them. But doing it in a strict rhythm as much as for those who watch as for those who do it has a cumulative excitement and an extra power.*³

(Animais, crianças pequenas e até mesmo adultos que se movimentam sem a cadência sonora, mas com a graciosidade da dança, gostam do que fazem e parecem bonitos àquelas pessoas que gostam de observá-los. Mas fazê-lo em um ritmo rigoroso tem, tanto para aqueles que observam quanto para aqueles que o fazem, uma excitação cumulativa e uma força extra.)

2. Edwin Denby, *Dance Writings and Poetry*, org. Robert Cornfield. New Haven e Londres: Yale University Press, 1998, p. 292.

3. *Ibid.*

Logo, essas formas de movimento desenvolvem um excesso de energia. “*The extra power is like a sense of transport.*”⁴ (A força extra é como uma sensação de êxtase.) “*Transport*”, aqui, poderia ser traduzido como “encanto” que nos eleva de forma mágica. “*People are so to speak their better selves. They fly by magic.*”⁵ (As pessoas, por assim dizer, revelam o que têm de melhor. Elas voam como que por mágica.) A descrição de Denby enfatiza que o elemento da graciosidade transmite um elemento especial — um elemento da alegria — para aqueles que dançam e aqueles que assistem. Ele simplesmente o chama de elemento “*of feeling good*” (sentir-se bem). Esse sentimento parece ter sua origem na experiência de que o corpo é capaz de um comportamento complexo que a consciência não consegue permitir ou controlar. Nisto consiste a euforia: percebe-se durante a dança que é possível produzir uma complexidade de movimentos com o corpo que seria impossível se a consciência participasse demais desse jogo.

One can still feel a far echo of that thrill as one first finds oneself hitting the beat; or later in life, as one finds oneself stepping securely to a complex rhythm, one isn't able to follow consciously. (Ainda podemos ouvir um longínquo eco dessa excitação quando acertamos, pela primeira vez, o compasso; ou, mais tarde na vida, quando acompanhamos com passos seguros um ritmo complexo que não conseguimos acompanhar conscientemente.)

E, mais adiante, ele escreve: “*It is a glorious sensation inside and outside of one.*”⁶ (É uma sensação gloriosa, por dentro e por fora.) Quero seguir o rastro desses elementos excedentes — energia e alegria — que surgem da dança. Há dois outros

4. Ibid.

5. Ibid.

6. Ibid., p. 291.

elementos em Denby que também são importantes para mim (mas isso já deve ter ficado claro): de um lado, a evidente distância entre o fenômeno da “dança” e a dimensão da consciência e da intencionalidade; de outro, a chance que se insinua de uma recuperação de algo primordial, de algo arcaico.

O segundo clássico, ao qual pretendo me referir na descrição da dança e que fala para nós de um passado muito mais remoto, é Heinrich von Kleist. Seu famoso ensaio, *Sobre o teatro das marionetas*, foi publicado em 1810, mas, apesar de ser um dos textos mais lidos de Kleist e, provavelmente, de toda a estética filosófica, surpreendentemente recebeu pouca atenção da crítica durante todo o século XIX. Encontro também em Kleist quatro elementos.

Primeiro: o uso desse ensaio na descrição do fenômeno da “dança” é legítimo, porque Kleist emprega o termo “dança” de ponta a ponta para os movimentos das marionetes que ele descreve. As marionetes “dançam”.

Segundo: a convergência central com Denby encontra-se no elemento de graça e graciosidade. As marionetes de Kleist são consideradas graciosas e elegantes justamente porque, em virtude da sua figuração mecânica, não podemos atribuir-lhes nenhuma intenção. Ao fazer um comentário sobre o *Tirador de espinho*, uma estátua grega, Kleist afirma que aquele que mostra graça e graciosidade necessariamente perde a graciosidade na mesma medida em que toma consciência de que a possui.

O terceiro elemento: assim como Denby, Kleist também reconhece na dança a possibilidade de recuperar um elemento do evolucionário-arcaico. Um dos interlocutores conta, no fim do ensaio, a história do urso que era um grande esgrimista. Nem mesmo um excelente esgrimista consegue vencer esse urso. Talvez a explicação que Kleist oferece para isso não seja

zoologicamente correta, mas é muito importante em termos filosóficos. Ele acredita que o urso era um esgrimista tão bom justamente, e ao contrário dos esgrimistas humanos, por não saber distinguir movimentos fingidos de movimentos realmente direcionados do seu adversário. Justamente por não ter a capacidade de diferenciar entre o fingido e o real, ele é gracioso e um bom esgrimista.

Em quarto lugar: o elemento da suspensão. Essa observação só é encontrada em Kleist; em Denby ela se apresenta no máximo em forma de insinuações. (Talvez na frase, ao se observar um bom dançarino, que denota a impressão: “*He can fly*” [Ele sabe voar]. Ele consegue decolar, e talvez nunca mais volte para a terra.) Kleist descreve as marionetes como “anti-gravitacionais”. De um lado — ou melhor, em uma direção —, elas seguem as leis da gravidade; de outro, porém, são constantemente puxadas para o alto pelo seu manipulador. Portanto, elas se encontram em constante estado de suspensão, fato importante para o fenômeno da “dança”. É interessante notar que aqui Kleist começa a teologizar, algo natural, já que a expressão em latim para graciosidade é “*gratia*”, que, como sabemos, também pode significar “misericórdia”.

O motivo teológico da suspensão, em Kleist, provém da imagem do pecado original, que puxa as pessoas para baixo, e da misericórdia divina, que as puxa para o alto. Isso também representa um elemento de suspensão — que Kleist, felizmente, não interpreta de forma alegórica, mas usa apenas como analogia estrutural para o movimento das marionetes.

Permitam que eu enfatize mais uma vez aquilo que me parece que são os três momentos de convergência centrais em relação à dança nessas duas descrições: primeiro, a distância em relação às dimensões da consciência e da intencionalidade; segundo, o prazer na busca, na recuperação de um potencial

arcaico; e, terceiro, o elemento da suspensão, o não estar preso ao chão, apesar da influência exercida pela gravidade.

II

Quero, agora, apresentar seis termos que também são centrais para esse acercamento do fenômeno da dança.

Primeiramente, devo-lhes uma elaboração do conceito de jogo. Acredito que cada teoria do jogo necessite de um pano de fundo contrastante a fim de definir aquilo que deve ser considerado “jogo”, e esse pano de fundo contrastante é, normalmente, a ação séria — ação séria no sentido sociológico, isto é, interação séria. Na tradição da sociologia de Max Weber, pode-se definir uma ação séria como um comportamento que se orienta por uma motivação, sendo a motivação definida como a imaginação de uma situação futura para cuja realização pretendo contribuir por meio do meu comportamento ou da minha ação. Isso significa que as motivações conferem orientação e direção ao comportamento. A motivação de ambas as partes da interação, porém, também possibilita que as interações adquiram formas. Quando iniciamos uma conversa, podemos criar uma coordenação recíproca, justamente porque pressupomos que existe uma motivação por parte de ambas as partes. O jogo seria, ao contrário, uma interação com motivações fracas ou até ausentes. Não sabemos exatamente por que queremos jogar. Pelo fato de, em jogos, não existirem motivações predominantes que coordenam de antemão a interação recíproca entre os jogadores, os jogos precisam ter regras. Acredito que essa ausência de motivações e a preponderância de regras sejam dois elementos necessários de toda teoria do jogo. Segundo Gregory Bateson, existem dois tipos de regras: de um lado, as regras que permanecem estáveis, es-

tabelecidas antes que uma interação seja iniciada; de outro, as regras que são desenvolvidas constantemente e se transformam. Sem entrar em pormenores, gostaria de lembrar que o tango é uma das poucas danças ocidentais em que as coreografias masculina e feminina não são coordenadas — um tipo de interação, portanto, cujas regras são mudadas constantemente porque precisam ser inventadas passo a passo a cada momento. Certos pares de dançarinos apresentam regularidades que, porém, sempre estão em movimento. Apesar da ausência de motivações cotidianas, é claro que os jogos desenvolvem motivações intrínsecas. Uma vez que entrei no jogo, quero ganhar, mas a vitória normalmente não aumenta minha conta bancária, não avança minha carreira profissional e nada contribui para o meu *status*. Em virtude da ausência de motivações cotidianas, pertence ao jogo, *per se*, uma distância em relação ao dia a dia. Bakhtin expressou esse aspecto através da bela metáfora da “insularidade do carnaval e do jogo”. Desde o século XVIII, chama-se esse momento de “autonomia estética” na tradição alemã. Esta pressupõe que exista um hiato entre as motivações do cotidiano e as do jogo. Nesse sentido, falarei da ausência de motivações no jogo, mesmo que sempre existam motivações intrínsecas quando começo a jogar.

Segundo termo: o “ritmo”. Proponho a seguinte definição: o ritmo é a tentativa de conferir uma forma a “um fenômeno temporal em seu sentido genuíno”. “Fenômeno temporal em seu sentido genuíno” é um conceito de Husserl. Husserl está se referindo a fenômenos que só podem existir em constante transformação, como, por exemplo, a linguagem, a música ou qualquer tipo de movimento. A forma, por sua vez, pode ser definida, por exemplo, segundo Niklas Luhmann, como unidade da diferença entre autorreferência e heterorreferência. Um exemplo. Imaginem um círculo: um círculo sempre aponta para o seu lado interno, para aquilo que o círculo recorta

(isso seria sua autorreferência) — e para o resto do mundo. Forma, portanto, é exatamente a simultaneidade dessas duas funções de autorreferência e heterorreferência. Disso surge o seguinte problema: quando imaginamos um círculo em constante transformação — um círculo que se transforma em retângulo, depois em um hexágono, então em um hexadecágono, e volta a ser um círculo, uma elipse etc. —, não podemos mais dizer que esse círculo possui uma forma. Como, então, pode um objeto temporal em seu sentido próprio possuir uma forma?

A solução para o problema se chama “recorrência”. Dado que, no decurso da transformação da forma, sempre se percorrem padrões uniformes, aqui também se estabelece uma forma. Imagine uma poesia: linguagem, um objeto temporal em seu sentido próprio. Por meio da repetição da mesma sequência de sílabas tônicas e átonas e de acentos após um determinado número de sílabas, consegue-se, ao contrário da prosa, conferir forma à poesia. Como surge esse tipo de ritmo? Uma possível explicação é: os ritmos surgem de acoplamentos de primeira ordem entre dois sistemas. Os acoplamentos de primeira ordem são relações de *feedback* em que o sistema A causa uma situação 2 no sistema B, e a situação 2 no sistema B causa a situação 3 no sistema A etc. Os ritmos são influências recíprocas, que passam sempre por fases diferentes, mas sem que essa sequência sofra uma alteração em sua frequência. Os acoplamentos do segundo tipo, por sua vez, são produtivos. Nos acoplamentos do segundo tipo surgem novos elementos da influência recíproca, e deles normalmente surgem elementos de auto-observação do sistema que se transformam em uma dimensão da semântica. Isso significa: nos acoplamentos do segundo tipo surgem equivalências funcionais com aquilo que, no ser humano, chamamos de consciência. Para mim, o importante nesse raciocínio é, no final das contas, a conclusão

de que existe uma tensão entre o fenômeno do “ritmo” e a consciência e a semântica. Todos vocês conhecem essa característica da dança. Quando se pensa demais durante a dança, pelo menos no momento da *performance*, torna-se impossível acompanhar o ritmo da música.

Em terceiro lugar: a “música”. No que se segue, não apresento uma definição de música, mas uma descrição que quero intercalar como referência cruzada. Um dos aspectos da música é que, nela, a objetivação dos ritmos acontece no nível acústico. A música sempre objetiva. Ela precisa objetivar os ritmos. Além disso, a música também precisa ser vista sempre como fenômeno que consiste em ondas sonoras que envolvem o corpo e que, de certo modo, podem ser levadas a efeito de forma produtiva pelo corpo. Poderíamos dizer que a música, nesse sentido concreto, é o modo mais fácil de “tocar” o mundo material que nos envolve. O que quero enfatizar com isso é que a música — como também a minha voz — não é percebida apenas pelo ouvido, mas pelo corpo como um todo. Quando você ouve música, quando ouve um ritmo, já se encontra em um relacionamento material com seu ambiente. Esse fato é maravilhosamente expressado na riquíssima semântica do termo alemão “*Stimmung*”.⁷ Em quarto lugar: a distinção entre cultura de sentido, ou cultura do sujeito (emprego dessas duas expressões como sinônimos), de um lado, e cultura de presen-

7. O termo alemão “*Stimmung*” pode significar disposição, humor, atmosfera, clima ou animação. O substantivo provém do verbo “*stimmen*”, que significa “afinar um instrumento”. Em alemão, o adjetivo “*stimmig*” designa uma situação, em que tudo conflui para criar um cenário harmonioso. Essa harmonia se reflete também na expressão idiomática “*es stimmt*” (“conferê”, “correto”), usada para expressar concordância entre falantes. Como indica a passagem acima, ao usar a palavra “*Stimmung*” Gumbrecht também destaca a dimensão da “voz” (“*die Stimme*”), portanto, do som em geral, e dos efeitos da sua materialidade. [N.T.]

ça, de outro. Introduzi essa distinção no livro *Diesseits der Hermeneutik*⁸ (no original em inglês: *Production of Presence*)⁹ para relativizar e romper a exclusividade da interpretação como ato central nas ciências humanas. Minha proposta sugere que, a cada instante, nos encontramos em duas dimensões, em duas relações diante dos objetos materiais do mundo. Primeiro e inevitavelmente, e não há como fugir disso, nos encontramos em uma relação de interpretação, de atribuição de sentido. Mas, por outro lado, e disso raramente nos apercebemos, também nos encontramos em uma relação de presença — e entendo presença em seu sentido espacial. As coisas se encontram mais próximas ou mais distantes de nós. Podemos tocá-las ou não, elas podem nos ameaçar fisicamente ou não. A cada momento, em cada cultura, em cada época, confluem elementos da cultura de sentido e da cultura de presença. Em nenhum momento encontramos-nos apenas na dimensão do sentido ou apenas na dimensão da presença, e as duas dimensões não mantêm uma simples relação de harmonia ou equilíbrio. Em alguns momentos — basta pensar na dança — encontramos-nos muito mais próximos do lado da presença; em outros — por exemplo, quando lemos um romance —, muito mais próximos do lado do sentido ou do sujeito. Permitam-me lembrar mais uma vez que as duas expressões, “cultura de sentido” e “cultura de presença”, são conceitos de tipos ideais no sentido de Max Weber — e permitam-me agora ilustrar principalmente a distinção geral em algumas perspectivas de pesquisa.

8. Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik: Über die Produktion von Präsenz*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2004.

9. Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004 [ed. brasileira, *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010].

Primeira distinção: qual é a autorreferência dominante? Como as pessoas pensam a respeito de si mesmas na cultura de sujeito, ou cultura de sentido, e na cultura de presença? Nas culturas de presença, elas se veem de forma cartesiana: nos imaginamos como consciências — se é que esse plural existe —, e é interessante notar que as disciplinas que, em alemão, se chamam “*Geisteswissenschaften*” (ciências do espírito) até pouco tempo atrás realmente excluía o corpo como objeto de pesquisa. Em uma cultura de presença, porém, as pessoas se veem ao mesmo tempo como corpo e consciência, como espírito e alma, como se dizia na tradição medieval-europeia.

A segunda e central distinção diz respeito à relação entre a autorreferência humana e o mundo das coisas. Em uma cultura de consciência ou sentido, a autorreferência se compreende como excêntrica em relação ao mundo, porque existe um hiato ontológico entre esses dois lados. A autorreferência é apenas consciência, e o mundo das coisas, apenas matéria. Essa autorreferência excêntrica do ser humano interpreta continuamente o mundo das coisas, lhe atribui significados, e dessas atribuições acumuladas de significado surgem motivos, motivos de ação e, com isso, o impulso de transformar o mundo. A ambição de constantemente transformar o mundo, ou de ter de fazer história, é uma ambição típica apenas das culturas de sentido. Em uma cultura de presença, porém, a autorreferência humana procura encontrar o seu próprio lugar dentro do mundo das coisas. Acredito que é exatamente isso que o termo heideggeriano “ser-no-mundo”, em *Ser e tempo*, quer enfatizar com todos esses hífen. Esse uso tão obsessivo de hífen parece querer eliminar qualquer espaço entre a autorreferência humana e o mundo das coisas. Para a autorreferência humana, trata-se de inscrever-se em uma ordem cosmológica. Poderíamos dizer que aquilo que chamamos de rituais são momentos acentuados dessa inscrição na cosmologia.

Disso segue, como terceira distinção, que a dimensão dominante em uma cultura de sentido é o tempo, porque a transformação do mundo requer tempo, enquanto a dimensão dominante em uma cultura de presença é o espaço, porque é no espaço que acontece essa inscrição na ordem das coisas.

A última distinção que quero apresentar: o “jogo”. Em uma cultura de sentido (já introduzi anteriormente este pensamento), o jogo é exatamente aquele tipo de interação que, por sua ausência de intenção, se encontra em oposição à ação séria — ou seja, em oposição à transformação do mundo. Se, porém — e esta é uma das teses centrais da minha palestra —, não existe esse conceito central de ação séria e transformação do mundo em uma cultura de presença, implode também a oposição entre ação e jogo. Portanto, minha tese afirma que, em uma cultura de presença, o jogo não é possível, porque a oposição entre ação séria e jogo não sério não pode ser evocada. Também seria errado dizer que tudo é jogo na cultura de presença. Antes, tudo é indiferenciado na cultura de presença.

Em quinto lugar: “entendimento”. É evidente que “entendimento” é um termo que se encontra nitidamente do lado da cultura de sentido ou significado. A definição hermenêutica clássica do termo “entendimento” é entendimento como entendimento de ação, entendimento de uma motivação, também durante a leitura de um livro. A pergunta fundamental do entendimento é a pergunta que nós, teóricos da literatura, tantas vezes denunciemos como banal: o que o autor queria nos dizer? O jogo exige uma modalidade específica de entendimento. Entender um jogo significa entender suas regras de forma que possamos participar do jogo. É assim que Wittgenstein, em sua obra tardia, define a relação entre entendimento e jogo. Quando se entendem as regras de um jogo, compreendem-se também rapidamente as motivações que podem surgir intrinsecamente em um jogo.

A última leva dessa cascata terminológica: “graciosidade” — graciosidade principalmente no sentido heideggeriano. Quero me referir principalmente ao ensaio “Aus einem Gespräch von der Sprache”¹⁰ (“De uma conversa sobre a linguagem”). Para Heidegger, o termo “graciosidade” — apesar de algumas convergências interessantes com Kleist (no entanto, ele não menciona Kleist, e acredito que ele nem o tenha lido) — pertence ao contexto daquilo que ele chama de “evento de verdade” ou “autodesvelamento do Ser”. Provavelmente, nunca descobriremos o que o “autodesvelamento do Ser” significa exatamente, mas acredito que seja possível oferecer duas alternativas plausíveis. Ou Heidegger entende como “Ser” a “coisa em si”, que durante muito tempo representou um tabu filosófico, no sentido de que, por um momento, podemos ver as coisas como se não as víssemos de uma perspectiva específica. A opção mais “amena” seria pensar que o “autodesvelamento do Ser” e a “experiência do Ser” representam momentos, possivelmente momentos curtos, em que nós, com nossos corpos, nos encontramos em uma relação “correta” com as coisas do mundo. Essa “correção”, é claro, só pode ser compreendida intuitivamente. Vocês conhecem isso. Existem aqueles momentos em que pensamos: este movimento está correto, este movimento é adequado, ou: este tom está certo. Às vezes, essa sensação também surge durante uma palestra, mesmo que raramente: o palestrante acredite estar intimamente conectado com seus ouvintes. O Ser, que se autodesvela, precisa, nesses momentos, se impor contra o ente, contra as coisas como as encontramos normalmente no modo da sua cotidianidade. Trata-se de um momento “polêmico” do “autodesvelamento

10. Martin Heidegger, “Aus einem Gespräch über die Sprache”. *Unterwegs zur Sprache*. Martin Heidegger. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1987 (1959), p. 83-155.

do Ser”, como Heidegger enfatiza em sua *Introdução à metafísica* (1935), em que também pode haver violência. Mas em que ponto, então, entra em jogo algo como graciosidade?

Heidegger argumenta que, em algum ponto, o desvelamento do Ser alcança a região da cultura que, desde sempre, é permeada de semióticas, de significados e perspectivas de sentido. Assim que o Ser, no sentido de “coisa em si”, adentra essa região da cultura, ele deixa de ser evidente por si só e passa a ser visto de uma perspectiva específica. Por isso o Ser sempre só pode se manifestar como alusão, para então se retrair novamente, já que, ao entrar na região da cultura, ele já não é mais “Ser” em um sentido não perspectivado. Em outro contexto, Heidegger emprega exatamente para esse momento breve a metáfora nietzschiana do “piscar”. No piscar do Ser revela-se para Heidegger aquilo que ele chama de “graciosidade”: um mostrar-se e retrair-se do próprio Ser.

Aqui vemos de forma evidente uma convergência com a dimensão da suspensão de Kleist. Esse manifestar-se e retrair-se, essa impossibilidade de se revelar por inteiro, também precisa ser compreendido como estado de suspensão.

III

Quando, então, contemplamos o fenômeno da “dança” através do caleidoscópio dessas múltiplas precondições conceituais, resulta uma estranha e compacta ambivalência. No início, falei de algumas ambivalências e assimetrias. Agora, quero encerrar com uma ambivalência ainda mais poderosa e mais central. Por um lado, a dança, vista da perspectiva de todos esses termos, apresenta-se claramente como jogo. Não há nenhuma motivação externa, determinada por algo que vem de fora — nem no dançarino profissional nem naquele que vai à dança

para se divertir, muito menos naquele que começa a dançar de forma espontânea.

Ausência de motivação, ausência de intenção — portanto, jogo. A coordenação de diferentes corpos é, diante da ausência de motivação e intenção, determinada pelo ritmo ou por coreografias estabelecidas de antemão, às vezes também por regras que se desenvolvem durante a dança. Isso também seria jogo.

Por outro lado, porém, a dança se orienta claramente pelo polo do tipo ideal da “cultura de presença”, e a “cultura de presença” não permite o jogo, porque nesse tipo de cultura não existe a oposição entre ação séria e jogo. O que lembra a cultura de presença na dança é principalmente a importância do espaço, seu distanciamento da dimensão do sentido — através do ritmo, por exemplo, e da concentração central no corpo. Se, porém, a dança estiver tão nitidamente do lado da cultura de presença, a distinção entre ação séria e jogo não funciona mais (ela inexistente na cultura de presença), nem, portanto, a outra possibilidade de diferenciar uma do outro. Poderíamos, então, dizer: se a graciosidade se encontra do lado da cultura de presença, então graciosidade e jogo (e isso inclui a ficção) são inconciliáveis. Era exatamente isso que Kleist queria ilustrar com o urso. O urso é tão gracioso e tão bom esgrimista — muito melhor que o melhor entre todos os seres humanos que desembainham uma espada — justamente porque não consegue distinguir o movimento fingido (jogo) do movimento sério.

O diagnóstico, portanto, é: a dança é jogo e, ao mesmo tempo, não é jogo. Ou, formulado de maneira mais complexa: a dança não precisa ser simplesmente jogo, antes, a dança precisa pertencer à cultura de presença e lá realizar-se de forma específica como jogo. Como podemos explicar essa ambiva-

lência da dança? Quero formular minha resposta por meio de cinco afirmações.

Primeiro: vivemos cada vez mais em uma cultura do cotidiano que, mais do que nunca, se aproximou do polo de tipo ideal da cultura de sentido. Profissões que antigamente eram consideradas proletárias são executadas durante oito horas por dia como uma fusão de *software* e consciência. Penso que, hoje, não só nas sociedades ocidentais, mas na maioria das sociedades do mundo, o dia a dia é realizado como uma fusão de *software*, ou seja, em frente ao monitor, e consciência.

Segundo: assim surge uma necessidade de compensação, de recuperação da dimensão da presença.

Terceiro: os locais sociais para a execução desse movimento de compensação são os locais classicamente institucionalizados, a saber, os nichos institucionalizados do jogo: esporte, entretenimento, teatro etc.

Quarto: mas esses locais do jogo, quando tentam cumprir essa função de compensação, se tornam paradoxais, porque aquilo que neles acontece nivela a oposição entre jogo e seriedade. O espaço do jogo é usado para alcançar esse movimento de compensação da perda da dimensão da presença. Mas, quando essa compensação é realizada, a diferença entre jogo e seriedade é nivelada.

Em quinto e último lugar: durante a emergência do anseio correspondente por elementos da cultura de presença pressupõe-se a existência de zonas de jogo, de nichos para o jogo, enquanto a satisfação desse anseio ameaça de modo existencial a diferença entre jogo e seriedade. Assim, a dança é, ao mesmo tempo, jogo e não jogo, a dança precisa ser, ao mesmo tempo, jogo e não jogo.

Qual, então, pode ser a postura do espectador diante do fenômeno da dança, se a noção clássica de entendimento não

pode ser aplicada à dança? De um lado, não existem motivações extrínsecas que nos permitiriam dizer: é isso que eu entendo ser a dança, é isso que eu entendo ser uma determinada apresentação de balé. De outro, identificar a estrutura do ritmo ou da forma coreográfica que rege os movimentos dos dançarinos significaria justamente ignorar o sentimento de êxtase e o ganho energético, dos quais autores como Denby ou Kleist falam. Claro que é possível identificar formas coreográficas e dizer: isto é fraseado desta e construído de tal maneira. Mas aquilo que parece ser central à experiência da dança, esse sentimento de êxtase e de elevação, não pode ser alcançado por meio desse movimento de entendimento.

Por isso quero retornar mais uma vez ao conceito de graciosidade de Denby e Heidegger. De acordo com Denby, o ritmo do corpo dançante produz uma energia especial, uma alegria, um tipo de ilusão de que o dançarino está voando e talvez nunca mais tenha de voltar à terra. Em Heidegger, a graciosidade é um predicado daquele momento em que o Ser se impõe contra o ente e assim se desvela. Esses momentos graciosos do “autodesvelamento do Ser” não dependem apenas das pessoas, de seus esforços para entender e de suas intenções; esses momentos do “autodesvelamento do Ser” — por mais estranho que possa soar — dependem, segundo Heidegger, do próprio Ser. É o próprio Ser que dispõe da iniciativa para seu autodesvelamento. É um pensamento muito peculiar, mas talvez os senhores conheçam o fenômeno da sua própria experiência estética. Há momentos em que os senhores ouvem um quarteto de Mozart como nunca o ouviram antes, e esse momento talvez nunca mais retorne. De um lado, então, o “autodesvelamento do Ser” não depende de nós e da nossa existência humana; de outro, porém, Heidegger enfatiza que o “autodesvelamento do Ser” precisa da presença da exis-

tência humana como um catalisador que, como diz ele em *O que chamamos pensar?*, abraça o Ser que se autodesvela e assim o recebe.

Nesse sentido, podemos talvez dizer que os grandes momentos da dança possuem um potencial de “autodesvelamento do Ser”, como autodesvelamento dos nossos corpos, da nossa existência física, através do qual nos apercebemos de um lugar “correto”, *do* lugar “correto” na natureza — mesmo que apenas durante uma fração de segundo. Durante um breve momento, isso nos preenche com alegria e energia e nos transmite a ilusão de que o corpo, que acabou de decolar, pode voar, como se fosse parte da natureza, como se tivesse asas, como se fosse um pássaro. Sem a nossa presença como público, esse movimento de autodesvelamento não poderia ser realizado. Nós, os espectadores, somos o meio que libera e recebe essa energia adicional. Mas não podemos planejar nem evocar esse “autodesvelamento do Ser”. Querer entender o “autodesvelamento do Ser” significaria impossibilitá-lo de antemão como evento. Por isso tudo o que podemos fazer quando assistimos fascinados a uma dança é estar presentes. Concentrados, receptivos e serenos, sem intenções e sem muita autorreflexão. Estamos presentes — e assim recuperamos novamente uma noção do nosso lugar na natureza. Ao mesmo tempo, participamos do meio para o autodesvelamento do nosso próprio Ser.